península / ideas

hans-georg gadamer

la herencia de europa

ensayos

península / ideas, 12

la herencia de europa

ensayos

hans-georg gadamer

la herencia de europa

ensayos

Traducción de Pilar Giralt Gorina
Presentación de Emilio Lledó

Ediciones Península

BY NC SA

Diseño y cubierta de Loni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición: marzo de 1990.
Título original: *Das Erbe Europas*.
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
© por la traducción: Pilar Giralt Gorina, 1990.
© de esta edición (incluyendo la traducción
y el diseño de la colección):
Edicions 62 s|a., Provença 278,
08008-Barcelona.

Impreso en Nova-Gràfik s/a., Puigcerdà 127,
08019-Barcelona.
ISBN: 84-297-3061-3.
Depósito legal: B. 3.067-1990.

Sumario

Testigo del siglo, *por Emilio Lledó* 7

La diversidad de Europa. Herencia y futuro 19
El futuro de las ciencias filosóficas europeas 41
¿El fin del arte? 65
El hecho de la ciencia 85
«Ciudadanos de dos mundos» 101
Las bases antropológicas de la libertad del ser humano .. 117
Los límites del experto 127
Sobre los que enseñan y los que aprenden 145
La misión de la filosofía 151

Nota bibliográfica 157

Testigo del siglo

En el 90 aniversario de Hans-Georg Gadamer

El título con el que aparece este volumen de trabajos de Gadamer expresa lo que ha constituido el centro de su obra intelectual. Gadamer, nacido en los primeros meses del año en el que comenzaba el siglo, es un heredero ejemplar de esa herencia. No sólo por su lúcida y activa longevidad, sino además porque en su personalidad se han dado cita algunas de las corrientes culturales que constituyen esa herencia de la que él es ya, por todo lo que nos ha entregado, una parte importante de ella. Doctorado en 1922 bajo la tutela de Paul Natorp, estudia después filología clásica con Paul Friedländer. No es extraño, pues, que orientado por estos dos maestros renovadores, desde distintas perspectivas, de los estudios platónicos, fuese efectivamente Platón uno de los mentores del pensamiento de Gadamer. La influencia de Friedländer, que entonces trabajaba en su monumental obra sobre Platón, fue tan grande que Gadamer tuvo la intención de habilitarse para la docencia en filología clásica. En una autobiografía publicada en 1977 refiere Gadamer el paseo de Friedländer y Heidegger, después de una sesión académica, en el que ambos profesores pugnaron por atraerse al ejemplar discípulo que, al final, acabaría decidiéndose por Heidegger y la Filosofía. Que la decisión no fue equivocada lo testimonia la trayectoria filosófica de Gadamer, quien ha recordado, sin embargo, como firme sostén al movedizo pero apasionante suelo que el joven Heidegger daba ya entonces a pisar a sus alumnos, la cita de Nietzsche: «Hace tiempo que me he acostumbrado a calibrar a los profesores de Filosofía, según sean o no buenos filólogos.»

Otros estímulos intelectuales enriquecieron ya entonces al joven filósofo. Marburgo fue, por aquellos años, no sólo cuna del neokantismo. Algunos de los más importantes romanistas del siglo, como Ernst Robert Curtius, Werner Krauss, Erich Auerbach, Leo Spitzer, enseñaron en su Universidad. Por las recoletas calles de la pequeña ciudad junto al Lahn, no sólo resonaban los ecos de la *Crítica de la razón pura*, sino que también soplaban otros vientos, tal vez más lejanos, pero menos fríos que los que venían de Königsberg. Gadamer recogió además, a través de la transformación existencial que Heidegger hizo del concepto de *Lebenswelt* husserliano, una fecunda perspectiva de la fenomenología y, también por medio de Heidegger, un replanteamiento de la filosofía griega. A este replanteamiento colaboraron sin duda las atrevidas interpretaciones exegéticas de Rudolf Bultmann que abrían un campo nuevo en la hermenéutica textual. Los famosos seminarios «griegos», los «Graeca», que Bultmann propiciaba y en los que se leía a Homero, Sófocles, Aristófanes, Tucidídes, Demóstenes o los Padres de la Iglesia ofrecían una inmersión en la práctica hermenéutica que habría de poner en marcha el conglomerado teórico que se posó después en las páginas de *Verdad y método*. Esta larga tradición que pasa por W. von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Dilthey ha influido en el creador de la moderna hermenéutica y forma parte de la herencia que subyace a determinados planteamientos del presente libro.

Sin embargo, los temas fundamentales que se abordan en *La herencia de Europa* no son, en principio, aquellos que tienen que ver con la práctica de la hermenéutica textual. Testigo de una época dramática de la historia europea, Gadamer pretende descubrir los cauces de la historia cultural por los que fluye esa otra historia real que condiciona la vida de los hombres. La herencia de Europa de la que aquí se habla asume algunos de los contenidos más sustanciosos de una historia que pueden ayudar al cultivo de la dura parcela sobre la que, al parecer, tienen que desarrollar la vida sus herederos.

Tal vez la característica fundamental de la sociedad contemporánea sea el dominio, en ella, de la ciencia y, consecuentemente, de toda la artificiosa estructura que, sobre la naturaleza, ha tendido uno de los productos de esa ciencia, la técnica, la tecnología. Entre la naturaleza que constituye sustancialmente al hombre, y la técnica que la modifica, el viejo ideal del humanismo tiene que plantearse nuevos problemas y alcanzar otras soluciones que aquellas que surgieron al impulso del pensamiento ilustrado. La Ilustración no se conforma ya con sostener la tesis de una racionalidad abstracta, abocada a superar un estadio de superstición, fanatismo o miseria intelectual. El pensamiento ilustrado y la racionalidad que predica se encuentran ante un horizonte en el que los supuestos ideales de fraternidad, justicia y libertad se engarzan en un «mundo de la vida» que establece condiciones de posibilidad radicalmente distintas de aquellas que, más o menos coherentemente, establecieron las fronteras del humanismo.

Gadamer destaca esta irrupción, en la naturaleza, de la moderna ciencia a través de su poder de manipulación, de «fabricación» (*herstellen*). Crear objetos, inundar lo natural con los productos de un desbordado caudal de nuevas «realidades» implica, entre otras cosas, el olvido de una tradición para la que fue absolutamente desconocida esta excesiva capacidad de producir. Porque el problema fundamental de esta insolencia (*hybris*) creadora, no es tanto que facilite formas de dominio, de control y orientación de la naturaleza, sino que al pretender, por dominarla, sustituirla, llegue a provocar un irrefrenable proceso de aniquilación. Y, sin embargo, «la naturaleza no puede considerarse como un objeto de explotación, sino que ha de ser entendida como aquello "otro" con lo que tenemos que vivir». Este ideal que establece un principio de buena voluntad no tiene que situarse, únicamente, en el cielo de los piadosos deseos. Porque el mundo en el que hoy, por ejemplo, se desplaza este ideal, es un mundo que ya está ahí, con todos sus condicionamientos y claudicaciones y, tal vez, lo úni-

co que pueda razonablemente pretenderse sea «orientar», en lo posible, todo lo que ya, hace decenios, se ha puesto en movimiento.

Un concepto que atinadamente destaca Gadamer, y que ha sido objeto de oportunos análisis, es el concepto de «praxis». Este término, que ha tenido una gran importancia en la filosofía moderna, puede adquirir inusitada vigencia en el mundo donde lo «práctico» tropieza con un inesperado y, en parte, artificioso territorio de practicidad. El universo de lo práctico, en la tradición filosófica y en el desarrollo que hace de él su primer gran «teórico» Aristóteles, tiene que ver con el despliegue de la vida física, de la existencia dentro de una forma «real» de mundo. Praxis, en cierto sentido, se relaciona con ese otro concepto de *Lebenswelt* que había servido a Husserl para mostrar la situación concreta en la que todo proceso de conocimiento se hace presente, como respuesta que no sólo atiende a mecanismos de asociaciones y disociaciones situados en un universo descarnadamente «teórico». Pero las condiciones de posibilidad del «mundo real» no son las condiciones de posibilidad de un «mundo tecnológico» donde los elementos que lo sostienen obedecen a principios que olvidan aquellos en los que el desarrollo de la naturaleza se sustenta. Esa movilidad del horizonte tecnológico, que puede variar según los intereses que lo organizan, determina la praxis humana sometida a un sistema de tensiones donde se desnaturaliza y anula.

Es posible que los motivos de esa anulación obedezcan a aquellas fuerzas que determinaron los procesos y avatares de la historia, y que hoy, de una manera solapada, ejercen aún mayor presión que en otras épocas. Como Gadamer recuerda, citando a Nietzsche, ¿no están todos nuestros conocimientos condicionados por la voluntad de poder, por las proyecciones de nuestros intereses ante los que, consciente o inconscientemente, sometemos nuestras convicciones? Pero si esto es así, los viejos ideales de la Ilustración, los hábitos teóricos

de una tradición humanista, ¿pueden compaginarse con la alteración de lo real que hoy padece la sociedad debido a las secuelas de un racionalismo que, al fomentar el conocimiento científico, fomenta también lo más opuesto a la libertad, al espíritu crítico que lo promovió?

Es cierto que esa presión del poder, que la tradición nos ha dejado entrever muchas veces, ha servido, paradógicamente, de estímulo para que ya desde la cultura griega fuera surgiendo esa otra historia en la que, por medio de la justicia, se intentaba construir una teoría que, enlazándose en estructuras colectivas, pudiese hacer frente a la singular arbitrariedad del poder. La filosofía fue, así, acompañando, con sus análisis de la realidad, el despliegue de una historia que, en sus momentos fundamentales, tendía hacia una paulatina superación de la inevitable presión de esas fuerzas que en la sociedad se estratifican. Y cuando el pensamiento filosófico se sintió subsidiario y sometido al «firme camino de la ciencia» —una forma también de dominio—, los márgenes críticos del pensamiento quedaron despoblados, o en manos de aquellos geniales *outsiders* que, como Schopenhauer, Marx o Nietzsche pretendieron ocupar esos márgenes, con la «sospecha» de unos males ocultos en el aparentemente saludable andamiaje que sostenía la sociedad de su tiempo, y la cultura científica sobre la que descansaba.

La ruptura entre «pensamiento» y «extensión» que metaforizó Descartes expresa hoy una simplificación inadecuada, no sólo porque esa dualidad no responde más que a un simple artificio lógico, sino sobre todo porque ese pensamiento está siempre —incluso cuando trabaja formalmente— supeditado a esa «extensión» que lo sustenta y lo mueve. La metáfora que expresa esa doble realidad humana está hoy más que nunca necesitada de radical revisión. Las variaciones de esa supuesta «diferencia» han encontrado, posteriormente, una terminología que alude a la «naturaleza» y al «espíritu» en el horizonte de la necesidad y la libertad. Sin embargo, esa modu-

lación terminológica no sirve ya para definir la situación «real» en la que se encuentra la «mente» del hombre contemporáneo.

El imperio de la libertad se manifiesta en los mismos términos en que los planteó Aristóteles: ser libre es poder elegir. Pero la elección es resultado de una tensión adecuada entre la racionalidad y el deseo, tal como el mismo Aristóteles había precisado en un texto famoso (*De motu animalium*, 700b22). Esta tensión que, en principio, manifiesta la distancia necesaria para actuar en el mundo y entre los hombres, ofrece en nuestro tiempo una serie de complicaciones cuyo planteamiento recorre las agudas páginas de Gadamer. La distancia es, por supuesto, expresión de esa ruptura entre la naturaleza y un pensamiento que empieza a servirse de ella. Distancia es, pues, una parcial segregación de la naturaleza, al menos por el hecho de que la «realización» que el hombre lleva a cabo con su propio ser no está únicamente determinada por el mecanismo que entrelaza los distintos elementos donde se compone el orden natural.

El sueño tecnológico de la ciencia que, al dominar a la naturaleza, la sustituye, presenta sin embargo serias dificultades para calibrar la distancia que requiere el ejercicio de la libertad manifestada en la elección. Elegir puede convertirse en un mero emblema vacío, que ha llegado hasta nosotros por la inercia de una tradición que arroja a nuestros pies términos como «libertad», «racionalidad», «justicia», «ética», etc., sin apenas contenido alguno. Cuando la mente está condenada a perder su autarquía por la infinidad de mensajes contradictorios que a diario irrumpen en ella, y cuando los deseos surgen de unos estímulos artificiales, desaparece no sólo el deseo de racionalidad, sino cualquier forma de racionalidad que pueda enriquecer el deseo. El «deseo de entender» no es ya posible, si en la misma raíz en la que se conforma la autarquía y de la que emergen los impulsos de racionalidad aparecen mediaciones e interferencias que desvían los objetivos y desfiguran la originalidad de esos impulsos.

En los comienzos de la tradición cultural europea aparecieron dos caracterizaciones esenciales que manifestarían la fecundidad y la fuerza con las que esa cultura se anunciaba. En dos páginas inolvidables de Aristóteles en las que, por cierto, se encontraban ideas enraizadas ya en los hábitos mentales de la cultura griega, se decía que el hombre «tiende por naturaleza al saber», y que a la esencia de ese ser, surgido en la naturaleza y constituido también naturalmente, le corresponde la comunicación con el otro, o sea la palabra, el *logos*. La tendencia al saber produjo todo ese complejo mundo que, en la tradición intelectual de Europa, habría de especificarse, fundamentalmente, como Ciencia. La necesidad de comunicación mantendría, sin embargo, un espacio adecuado en el que insertar y contextualizar ese originario impulso de conocimiento del que surgía el saber científico. Pero la comunicación a través de la racionalidad que el *logos* encierra no abría sólo el camino para la comunicación individual que se consume en las inmediatas y «próximas» urgencias de la vida. La comunicación a través del *logos* fue el vehículo fundamental en la estructuración de la vida colectiva, de la *polis*. El *logos* recibió, por consiguiente, los primeros frutos de ese viejo deseo de conocimiento por el que el hombre se despegó de su naturaleza animal y se hizo «otro».

La alteridad con la que el ser humano se distingue de la clausura de la naturaleza es parte, también, de esa otra posibilidad del lenguaje para romper, con sus «perspectivas», la uniformidad de la «simple» apariencia de las cosas. Con razón afirma Gadamer que la ciencia griega surge precisamente de esa múltiple posibilidad de predicación que lo real arrastra consigo. Esa varia posibilidad de «mirar» los objetos es, pues, la confirmación de que tan importante como las cosas es la mirada que las constituye. Aquella forma de conocimiento que se inició «mirando», múltiplemente, el mundo de las cosas y que, al integrarlo en el lenguaje lo entregaba, desde determinados aspectos, al dominio colectivo, expresó una caracterís-

tica importante en el sentido y justificación del saber. Por eso, como afirmará Aristóteles, la Política es la más arquitectónica de todas las ciencias, pues ella es la que establece los saberes que la ciudad precisa.

El conocimiento científico, que desarrolla en nuestros días su particular lenguaje, está integrado en amplias estructuras colectivas que permiten y fomentan su desarrollo y, por supuesto, su utilización. Pero, al mismo tiempo, esas estructuras colectivas en las que se inserta el saber y que, indudablemente, lo dinamizan, producen al mismo tiempo un sistema de necesidades, valores y proyectos que en distintos niveles funcionan para asegurar o perpetuar formas de dominio, muy alejadas ya de aquella «filosofía de las cosas humanas», o de los añejos ideales de igualdad y fraternidad con los que el pensamiento ilustrado soñaba.

El cultivo actual de la ciencia, y los desarrollos tecnológicos que comporta, parece diluir en series infinitas de informaciones la síntesis de un saber que la *polis*, o sea el interés colectivo, debe armonizar. Sin esa armonización política, en el sentido aristotélico del término, los distintos poderes que luchan por adquirir determinadas formas de clientela desgarran el tejido social bajo las múltiples «sugerencias» con las que se nos venden «falsas necesidades». La Ciencia se convierte, así, en alimentadora de los más variados recursos tecnológicos, que nutren la epidermis social, mientras debilitan su contenido.

Lo que antecede apunta sólo al inicio de un diálogo que el texto de Gadamer nos abre. Sorprende de él la extraordinaria riqueza de temas, sus amplios horizontes. La calidad de una obra se suele medir por la capacidad que tiene —en una época de lenguaje planchado y sin relieve— de llevarnos a aquellas cuestiones que interesan al saber y, sobre todo, a la vida de los hombres de los que ese saber brota. Los trabajos aquí reunidos que, con excepción de uno, han sido escritos en la

década de los años ochenta, ponen de manifiesto la fuerza y la juventud de un espíritu que, testigo del siglo, es ya parte de esa herencia de la que nos habla y, felizmente, todavía heredero de ella.

EMILIO LLEDÓ
Madrid, diciembre de 1989

La herencia de Europa

La diversidad de Europa. Herencia y futuro

A mis ochenta y cinco años soy un hijo mayor del siglo sobre cuya «inspección» trata esta serie de conferencias. He vivido esta turbulenta época desde mis años de infancia hasta ahora, por lo que puedo ser considerado un testigo, pero no uno con la pretensión de hablar como profesional de los sucesos políticos y sociales, sino uno que evoca todo lo sucedido con objeto de averiguar qué relación tiene la filosofía, o sea el campo sobre el que tengo algo que decir, con la situación de todos nosotros, con nuestros temores, nuestras esperanzas y nuestras expectativas.

Ahora bien, todos deberíamos ser conscientes de que un teórico, un hombre que dedica su vida al conocimiento puro, también depende de la situación social y de la práctica política. Es la sociedad la que hace posible la distancia que se nos impone como deber profesional. Sería una ilusión creer que la vida dedicada a la teoría está libre de la vida política y social y disociada de sus imperativos. El mito de la torre de marfil donde viven los teóricos es una fantasía irreal. Todos nos hallamos en medio del tráfago social.

Sobre todo, los que hemos sobrevivido a dos guerras mundiales y sus intervalos y secuelas no podemos caer en la tentación de creernos en el interior de una torre de marfil. Por cierto, ¿qué hemos aprendido? Hay que preguntarse con Hofmannsthal: «¿De qué sirve haber visto muchas cosas?» Tal vez diga por lo menos algo si menciono, por ejemplo, que en una ocasión, en 1913, siendo un joven estudiante, tuve oportunidad en una exposición de comer mi primera galleta elaborada con

grasa vegetal. Se trataba de una novedad inaudita en la Silesia inundada de mantequilla donde yo había crecido, pero por otra parte era un aspecto de la política colonial alemana de 1913. También puede significar algo mencionar el asombro que me produjo ver el primer zepelín, aquel cigarro que flotaba en el cielo. Uno empezaba ya en la adolescencia a sentir algo de la época, de su propia conciencia, de su fe y sus esperanzas y ciertamente también de sus temores. A mi modo infantil, sentía sobre todo en la seriedad ocasional latente en las palabras paternas que no todo iba muy bien en el mundo. Así quedó grabado en mi memoria el momento en que estalló la guerra de 1914, cuando exclamé con la primera ligereza de un muchacho curioso: «¡Oh, qué bien!», y mi padre contestó con el ceño fruncido: «No sabes lo que dices.»

Pero no quiero seguir conquistando credibilidad a costa de mi edad y mis recuerdos. Mi misión es preguntar cómo se percibe la Europa actual en que vivimos desde la gran distancia que prestan los años y cómo se han convertido en lo que son las cosas que existen ahora. En Homero se encuentra una fórmula muy bella para designar al vidente, al hombre que ve el futuro. En un verso sobre el vidente Kalchas, se dice que sabía reconocer lo que es, lo que será y lo que fue. La fórmula dice que no existe ningún conocimiento de la realidad y tampoco ninguna capacidad de adivinar el futuro que no asocie el pasado, lo que fue, con el presente y con aquello que debemos presenciar. Así pues, yo también miraré hacia atrás para poder mirar hacia adelante, no por razón de una competencia especial, sino como un pensador, como todos los seres humanos son pensadores, y preguntarme cómo lo que ahora existe se ha convertido en lo que es.

La época de mi juventud fue la de las dos guerras mundiales y el intervalo entre ambas. La optimista imagen del futuro y la sensación de creer en el progreso tocaron súbitamente a su fin. No cabe duda de que un vértigo patriótico y un entusiasmo general arrastraron consigo a todo el pueblo en las pri-

meras semanas y lo mismo ocurrió en todos los estados de Europa. La Segunda Guerra Mundial no tuvo nada comparable. Viví el estallido de la Segunda Guerra Mundial en Leipzig; fue como si un ambiente fúnebre lo envolviera todo. 1914 fue una inflamación nacional que lo arrasó todo, hasta el punto de que en todos los países incluso el movimiento internacional de los trabajadores volvió a sus facciones nacionales y acompañó, apoyó y soportó todo este terrible acontecimiento que fue la Primera Guerra Mundial. Los que aún guardan un débil recuerdo de esta guerra recordarán una frase de Talleyrand, el cual dijo que quien no conoció el mundo anterior a la Revolución Francesa no conoció la dulzura de la vida.

Estoy muy lejos de idealizar la historia que precedió a las catástrofes de las dos guerras mundiales. En cualquier caso, por su causa se ha producido un cambio tan descomunal que no concierne solamente a la posición de Europa en el mundo, y con ello a las expectativas de una juventud que tanto entonces como ahora busca su difícil camino en un panorama mundial incierto, sino que la época de las dos guerras mundiales ha dado a todas las cosas dimensiones globales. En política ya no se trata del equilibrio de fuerzas en Europa, ese principio básico de todas las actividades de política exterior que todo el mundo comprendía. Desde entonces se trata de un equilibrio global, de la cuestión de la coexistencia de increíbles concentraciones de poder. Incluso las palabras «economía nacional», que todavía seguimos usando, suenan notablemente obsoletas. ¿Qué son las naciones, qué es la «economía nacional» en la era de las multinacionales, en la era de la economía mundial, en una era que ha recibido su auténtica fisionomía a través de la Revolución Industrial? No cabe duda de que todo esto es consecuencia de los enormes adelantos técnicos, impulsados por el furor destructivo de dos guerras mundiales. La Revolución Industrial ha alcanzado en esta época, la segunda parte de nuestro siglo, la época de la reconstrucción, la altura de una oleada que nos inunda y arrastra a todos. En

esta situación es una ley inquebrantable, una necesidad ineludible no quedarse rezagado y asir todas las posibilidades de vida y de supervivencia.

Tal es la nueva situación a que ha llegado Europa —y no sólo Europa— gracias a la evolución de los últimos decenios. Ya no nos encontramos en nuestra casa, en nuestro pequeño, segmentado, rico y diverso continente. Estamos involucrados en unos sucesos, nos amenazan unos sucesos que no se limitan a nuestra reducida patria. Debo subrayar con fuerza el aspecto fundamental de esta cuestión: me refiero a la lógica interna de estos sucesos que nos han conducido a sus fronteras extremas. Por primera vez se ha creado un arsenal de armas cuyo empleo ya no promete la victoria a alguien, sino que significaría el suicidio colectivo de la civilización humana. Y existe además algo quizá más grave —porque, que yo sepa, nadie ve cómo podríamos dominar esta crisis—, la crisis ecológica, el agotamiento, la desertización y la devastación de los recursos naturales de nuestra tierra. Éstas son las dos amenazas que se ciernen actualmente sobre las condiciones de vida de la humanidad en general como consecuencia del enorme crecimiento de la población y el enorme aumento del bienestar en los países desarrollados.

Lo digo con toda seriedad, no hay ninguna alternativa. La palabra está teñida de modo tan característico en nuestra política diaria precisamente porque todos aquellos capaces de pensar, o de ser sinceros, saben que no existe ninguna alternativa. Sólo un cambio en la dirección de los procesos que ya están en marcha podrá tal vez hacer posible la supervivencia de todos, exigiendo de nosotros esfuerzos diferentes de los requeridos por las actividades político-económicas o de política exterior. Tal es el balance del que debemos partir. Europa está irremisiblemente involucrada en la crisis mundial y esta crisis no es de las que tienen una solución patente. Todas las personas inmersas en el quehacer político y económico son bien conscientes de que todos, tanto en el Este como en el Oeste, nos

acercamos lentamente a la zona fronteriza de la vida y la supervivencia, y de que para nuestra salvación común debemos evitar el cruce de esta frontera.

Al pintar así como científico este cuadro por todos conocido, acude a mi memoria algo similar que además conozco muy bien debido a mis estudios de la filosofía griega. Me refiero a la experiencia que tuvo Platón al principio de su vida de pensador en su ciudad natal de Atenas. Poseemos al respecto un documento insólito, la llamada séptima carta de Platón, un mensaje político en que él (o un discípulo que escribe por él) relata brevemente la historia de su propia vocación por la filosofía. Narra la misiva que una serie de acontecimientos graves y tumultuosos llenaron su juventud, la guerra del Peloponeso, la derrota de Atenas, la instauración por parte de los espartanos victoriosos de un arrogante y tiránico grupo de aristócratas, los llamados Treinta Tiranos, y que este grupo fue derrocado a su vez por otro y disuelto en el regreso a la democracia. Esta misma democracia, sin embargo, aclamada como liberadora, condena ahora a morir envenenado en un proceso impío al hombre más venerado y admirado por Platón, Sócrates. Esta experiencia fatídica de Platón fue la que le mostró el camino de la filosofía. Al final tuvo que reconocer que no sólo su propia ciudad estaba mal administrada, sino que todas las ciudades de su alrededor estaban administradas de la misma manera, por lo que no podía esperarse nada bueno de la gestión pública. Así recorrió el camino de la filosofía. Naturalmente, la palabra «filosofía» tiene aquí un sentido mucho más amplio que el de mi modesta cátedra. Filosofía significa seguir intereses teóricos, significa una vida que formula las preguntas sobre la verdad y el bien de un modo que no refleja el beneficio propio ni el provecho público. En este sentido amplio, la experiencia platónica me parece totalmente aplicable a nuestra situación. No es que quiera decir que todos nuestros estados están mal administrados. Creo, sin embargo, que debemos decir que las bases económicas de toda

nuestra vida política se encuentran en una situación sin salida aparente o, por lo menos, falta de sentido, semejante a la vivida por Platón en la Grecia de su derrota política.

Empecemos por preguntarnos qué puede ofrecer la filosofía en una situación parecida. Lo primero que debemos aclarar es qué es en realidad la filosofía y hasta qué punto está enraizado en nuestra civilización europea nuestro sentido de la filosofía. La filosofía también tiene un sentido amplio para nosotros. La palabra filosofía constituyó durante mucho tiempo en el significado general de la teoría el concepto colectivo de la ciencia. Las famosas *Bases de las ciencias naturales* de Newton, por las que se convirtió en fundador de la física moderna, se llamaron aun *Philosophiae naturalis principia mathematica*, elementos y bases del conocimiento de la naturaleza. De hecho, en nuestra cultura occidental la filosofía ha estado vinculada desde el principio a la aparición de la ciencia. Esto es lo nuevo que integró a Europa en su unidad y que hoy en día proyecta en irradiación universal la cultura científica propia de Europa desde la peligrosa situación de la civilización mundial.

No cabe duda de que el camino del pensamiento y el afán de saber tampoco se limitó entonces al pequeño rincón de Europa. Conocemos los grandes logros de las grandes culturas de Oriente Próximo, conocemos las de Latinoamérica y del sur y el este de Asia. Sabemos, por lo tanto, que la cultura no ha tomado necesariamente —ni en todas partes— el camino de la sabiduría y su potencia. Este camino se ha seguido mucho más en Europa. Sólo en Europa se ha dado una diferenciación entre nuestras actividades intelectuales que nos permite distinguir a la filosofía de la ciencia, el arte y la religión. ¿Quién podría decir que Chuang-tse u otro sabio chino era más religioso, más docto, más pensador, más poeta? En Europa nuestro destino intelectual adquirió forma gracias al hecho de que se produjeran las máximas tensiones entre estas múltiples formas de la fuerza creadora. En especial el contenido de la filo-

sofía y de la ciencia tiene una importancia determinante en la situación actual de Europa. Todos sabemos hasta qué punto el lenguaje del arte, e incluso el tono religioso en el lenguaje del arte de culturas remotas, pueden parecernos casi un encuentro inmediato con nosotros mismos. ¿Quién se atrevería a reclamar en esto la superioridad europea? Pero la forma de la ciencia y la forma del concepto que contiene la profundidad filosófica del conocimiento del mundo son evidentemente particularidades, preferencias, y también obligaciones que han marcado sólo a la civilización europea y al mundo desde que el cristianismo las incorporó y adaptó.

Fue precisamente en Grecia donde se desarrollaron tanto la ciencia como la filosofía. Los griegos crearon las matemáticas, seguramente basándose en trabajos previos, sobre todo de babilonios y egipcios, tal como se sabe ahora mejor que antes. Fueron los griegos quienes crearon la geometría euclidiana, que todavía se enseña casi inalterada en las primeras lecciones de nuestras universidades. Adquirieron, acumularon y legaron conocimientos científicos en muchas otras materias, como la medicina, la astronomía y la música. Dominaron una amplia experiencia y Dante llamó al gran y definitivo sabio y pensador de la filosofía griega, Aristóteles, el maestro de los que saben.

Y no obstante, lo que *hoy* llamamos ciencia es una creación reciente. Para ella hemos adoptado incluso un nombre que provoca en todo humanista una especie de estremecimiento interno. La llamamos ciencia experimental. Para un humanista esto es como una herradura de madera, porque lo que era ciencia para los griegos no necesitaba ninguna experiencia. Era algo tan seguro como que dos y dos son cuatro y por consiguiente carecía de sentido remitirse a la experiencia y dedicarse a contar. Cuando se necesita experiencia, no se posee la forma más elevada del saber, el conocimiento de las formas racionales de la realidad. Así pensaban los griegos. Así pensaba en cierta medida todo el medioevo cristiano, que había recibido la he-

rencia de la civilización griega y romana y que por ello seguía asociando todo nuestro saber bajo el título genérico de filosofía.

En el siglo XVII, sin embargo —nunca podré recalcarlo bastante—, se produjo un cambio decisivo a través del cual la relación entre filosofía y ciencia se convirtió en un problema constante de nuestra cultura intelectual. Todo el rico tesoro de conocimientos tradicionales, desarrollados en la religión, el arte y la literatura y en todas las otras posibles artes y pericias de la medicina, la astronomía, la filología y la retórica, se enfrentan en el siglo XVII a una nueva idea del saber. Fue como un nuevo comienzo. La irrupción decisiva ocurrió con Galileo. He aquí un hombre que dijo con claridad de sí mismo y de su nueva ciencia de la mecánica: *mente concipio*, comprendo con la mente, refiriéndose a las condiciones puras de las manifestaciones del movimiento en la naturaleza. Descubrió, por ejemplo, las leyes de la caída libre partiendo de algo que de hecho sólo podía concebir con la mente porque no podía observarlo en la naturaleza: la caída en el espacio vacío. Entonces aún no era posible demostrar con un experimento que los cuerpos podían observarse en su caída cuando no existía la resistencia de la fricción. Aún hoy recuerdo, pese a continuar siendo un profano en el terreno de las modernas ciencias naturales, cuánto me impresionó ver en el vacío experimental de una clase de física que una placa de plomo caía con la misma velocidad que una pluma. La fuerza de abstracción necesaria para esta idea y la fuerza de construcción requerida para aislar los factores determinantes, para medirlos cuantitativamente, simbolizarlos y relacionarlos entre sí eran de hecho cosas nuevas que debían conducir a un cambio decisivo en la relación de los seres humanos con el mundo. Hasta entonces la facultad imaginativa del hombre había servido más bien para rellenar espacios que la naturaleza había dejado libres. Ahora se anunciaba la época en que la pericia humana aprendería a elaborar productos artificiales con la naturaleza y a convertir nuestro mundo en un único taller de trabajo industrial, un progre-

so sin precedentes que nos conduciría lentamente a las proximidades de nuevas zonas de peligro.

La aparición de las modernas ciencias experimentales representó un poderoso reto para la «filosofía», para el placer de la teoría. ¿Cómo se planteó este reto? ¿Cómo enfocó el pensamiento humano esta nueva idea de la ciencia? No voy a contar la historia reciente de la filosofía, pero si queremos comprender qué exige de nosotros esta misión, la solución reflexiva de nuestros problemas actuales, tenemos que mirar hacia atrás un momento y pensar en lo que significó la irrupción de la ciencia moderna para el pensamiento humano y la posición humana en el mundo.

Los conocimientos tradicionales, que hasta entonces se habían transmitido bajo el nombre genérico de filosofía, se basaban en lo que se llamaba metafísica. El nombre dice mucho: es lo que está detrás de la física y constituye su base. Aquí la física no significa lo que nosotros llamamos física, sino aquella física tan humana de Aristóteles en la que el fuego se eleva, porque se siente a gusto entre las estrellas luminosas, y en la que una piedra cae hacia abajo porque allí están todas las otras piedras y por lo tanto es su sitio. Esto puede parecernos cómico, pero la ordenación de la naturaleza que se presentaba ante nuestra vista era un conjunto comprensible y correspondía perfectamente al comportamiento de los hombres, a la forma que dan a su vida como sociedad, a sus leyes e instituciones y a su modo de procurar el bien común mediante un trabajo racional. Una gran procesión homogénea de orden y eficacia cruzaba esta imagen del mundo fundada por última vez en la metafísica.

En la actualidad es diferente. En el signo de la ciencia moderna hay, por llamarla así, la voluntad rectilínea que imagina posibilidades, las investiga constructivamente y al final las lleva a la práctica, las realiza y las termina... con audacia y precisión al mismo tiempo. Se ha abierto un campo ilimitado de investigación y producción que avanza por doquier hacia

lo desconocido. En el otro lado encontramos a la sociedad humana, instalada desde hace milenios en este mundo, con el que está familiarizada y donde ha construido su hogar, un conjunto heterogéneo de instituciones, usos y costumbres. La filosofía se ha impuesto la misión de mediar entre este extremo de la irrupción investigadora en lo desconocido y el de la conservación de un modo de vida conocido y comprensible.

Ha llegado la era de los sistemas filosóficos. Antes no existía esta palabra en las facultades de filosofía. Hizo su aparición entre los siglos XVII y XVIII, porque fue entonces cuando la nueva ciencia planteó su necesidad. La expresión «sistema» es sin duda un concepto generalmente conocido. Lo conocemos ante todo por la teoría numérica y musical de los griegos y de ahí pasó a la estructura del sistema mundial, del universo. Así pues, hablamos del sistema tolemaico, en el que la Tierra ocupaba el punto central, mientras el Sol, la Luna y las estrellas giraban a su alrededor, y luego del sistema de Copérnico, que abrió el camino a una nueva comprensión del universo. Es bastante significativo que ahora la filosofía se sirviera de la palabra «sistema». En el sistema geocéntrico tolemaico, los otros cuerpos celestes, que nosotros llamamos planetas, se llamaban estrellas errantes. Eran un problema. ¿Cómo podían conciliarse con el maravilloso orden y regularidad del cambio cotidiano del firmamento, con la firme posición de las estrellas fijas, con el suceso periódico de la salida y la puesta del sol, con el cambio de la noche y el día y de las estaciones? ¿Cómo podía ser que la estrella matutina y la vespertina fueran la misma estrella, en vez de girar en torno a la Tierra, como era debido? De hecho, en la palabra «sistema» está el sentido original, dar unidad y armonía a lo que se dispersa. Las órbitas de los planetas propusieron en la época platónica este problema a los astrónomos y los obligaron a dar complicadas explicaciones del aparente movimiento de las estrellas errantes. El sistema heliocéntrico puso fin a estas dificultades. Cuando ahora la filosofía se apropió de la misma expresión, comprendió

la situación en el mismo sentido de juntar lo disperso e intentó encontrar su unidad y armonía. De este modo las ciencias se convirtieron también en nuestros planetas, en nuestros cometas del saber, que no se incorporan al marco ordenado y metódico de nuestro comportamiento consciente, libertad de elección y ordenación, sino que, por el contrario, dan a las cosas una nueva disposición con la que podemos hacer lo que queremos. Éste es el sentido de «producir».

Sin embargo, ¿se puede decir de verdad «lo que queremos»? Tal vez sería una definición más inteligente decir: lo que deberíamos querer. En cualquier caso, con esto llegamos al punto crítico del desarrollo que en el siglo XVII introdujo la gran tensión nueva en nuestra imagen del mundo. Fue un largo proceso del aprendizaje el que nos condujo desde los comienzos de Galileo hasta la ciencia moderna, y el poderoso empuje de las ciencias llevó en el siglo XIX a aplicaciones técnicas tan amplias de nuestros conocimientos y capacidades, que empezó a hablarse de «revolución industrial», la cual sigue rugiendo sobre nosotros en oleadas siempre nuevas. Si partimos de esta experiencia, que en el siglo XVII puso los nuevos cimientos de nuestro saber, comprenderemos que en el avance de la nueva investigación científica, la misión mediadora de la filosofía tenía que ser cada vez más difícil. ¿Cómo podía haber conciliación entre la vieja visión del mundo, armonioso y sensual, basada en una física y metafísica teleológicas, y la nueva aparición de unos conocimientos y capacidades de objetivos ilimitados? Se comprende que la filosofía tuviera que terminar cediendo una y otra vez en sus esfuerzos siempre renovados de mediación entre la metafísica y la ciencia experimental. Al final, en el siglo XIX, la auténtica posición de la filosofía académica en las universidades pasó a ser la de teoría del conocimiento, es decir, la teoría del conocimiento científico. Con ello, la necesidad insatisfecha de una respuesta a la pregunta sobre el sentido del todo cayó en manos de profanos que sacaron a relucir las llamadas ideologías... algo al estilo de un Schopenhauer

a finales del siglo XIX o de un Marx o Nietzsche en nuestro siglo. La necesidad íntima por parte del espíritu humano de una cohesión del Todo que explicase a la vez el sentido de la propia vida y las propias aspiraciones en armonía con la «naturaleza», no podía satisfacerse a través de la ciencia y de su justificación teórica. Tal era la situación en el siglo XIX, del que procedemos, y ahora me pregunto qué ha sido de la filosofía en nuestro tiempo y qué puede aportar, tal como es en este momento, a nuestros problemas críticos.

En seguida después de formular la pregunta me gustaría indicar que no hablaré sobre la llamada filosofía o teoría del conocimiento. Se trata de una continuación lógica nada despreciable de la teoría del conocimiento del siglo XIX, que la ha purificado de muchos conceptos insostenibles, que yo llamaría restos de metafísica, y que entonces aún determinaban el pensamiento. Lo que hoy nos interesa, sin embargo, es una cuestión mucho más radical que la justificación del valor de la ciencia. Se trata de defender el conjunto de nuestra riqueza cultural, protegerlo de amenazas, quizá, y de prepararnos todos para la inminente misión de la humanidad. No sabemos si lo que se acerca son catástrofes o una pobreza creciente o el fatigoso trabajo de reducir y dirigir aquella voluntad rectilínea que como regida por su propia ley nos impulsa hacia adelante y amenaza con llevarnos hasta la propia destrucción. Preguntémonos qué ha hecho la filosofía para esta misión de nuestro siglo. Hablaré de ello en seguida desde los puntos de vista que he recorrido como principiante y más tarde como continuador del trabajo iniciado.

A veces es bueno, incluso para los profanos, empezar con la explicación de una palabra. La palabra que tengo en la mente es una creación nueva y, además, muy sencilla. Es *Leberswelt*, «mundo vital». Suena realmente, y no poco, alemana y, sin embargo, es un nombre recién acuñado que debemos a un gran investigador, el fundador de la escuela de fenomenología, Edmund Husserl, que sobre todo en su época de Friburgo, pero

también ya en Gotinga se preguntó sobre los marcos existentes de la cuestión del conocimiento teórico. Éste había sido siempre una teoría del conocimiento científico. Para el siglo XIX, por cuyos representantes filosóficos fui educado —procedo de la escuela de Marburgo—, no existía otro conocimiento que el científico. Husserl fue el primero en investigar la estructuración del mundo vital, no intentó explicar procesos de percepción como hechos psicológicos de algún mecanismo de asociaciones y disociaciones o de la organización de elementos perceptivos, como era común entonces, sino que demostró que incluso en las experiencias más sencillas y naturales de nuestra vida cotidiana se ocultan leyes muy distintas de las que podemos reconocer. Lo ilustraré de un modo muy simple: aquí hay un vaso. Lo veo delante de mí. Lo veo desde mi posición. No puedo verlo al mismo tiempo como lo ven mis oyentes. Toda percepción ve únicamente el lado que se le ofrece y deja en la sombra la parte posterior. En cierto sentido, esto es trivial, pero puede presentarse como una ley general de la visión. En otros sentidos pueden buscarse y encontrarse modificaciones correspondientes y a partir de ahí avanzarse hacia las descripciones más importantes de nuestro conocimiento. Esto era la fenomenología, la doctrina del saber, tal como aparece. No se compromete a explicar el conocimiento a partir de los estímulos y a presentar su cooperación como un mecanismo. Procede sencillamente a describir y reconocer leyes en el mundo de la percepción. Lo que de este modo resulta una descripción abstracta, no siempre tiene que ser elemental y trivial como la «percepción pura». ¿O acaso no es tan trivial? ¿Qué es, entonces, la percepción pura? ¿Es percepción pura (en caso de que no quiera demostrar la «percepción pura» precisamente con mi ejemplo) si tomo este vaso en la mano? Categóricamente no. Juego más bien con la idea de beber un trago con él... justo lo que acabo de hacer. Lo considero, por lo tanto, algo que se me ofrece para refrescarme la garganta. No veo simplemente algo que está aquí y que

puede medirse y constatarse con los medios de las ciencias naturales, sino que lo considero como lo que debe ser. Así pues, lo percibo, es decir, lo tomo por lo que en realidad es, no por algo que está en el espacio y el tiempo o por una pieza decorativa en la que un alma sensible quiere poner rosas, sino por algo que está aquí en el atril para el orador. Tomar algo por algo es interpretar. Y en la vida realmente vivida hay mucho más de lo que comprende la pura constatación de algo. La ciencia realiza heroicas y ascéticas abstracciones sólo para dar validez a los hechos comprobados y basar sobre ellos sus conocimientos. Estoy muy lejos de discutir su gran mérito moral y el que impone el investigador, quien debe ser en todo momento tan crítico como para rechazar cualquier suposición, expectativa o idea predilecta que no haya sido comprobada y someterla al propio control y por último a la crítica científica. La comunidad de investigadores constituye normalmente, sobre todo en las ciencias naturales, un correctivo insobornable.

Sin embargo, en la aplicación de la filosofía a la experiencia en el mundo vital sucede algo de más importancia. No solamente lo que ya fue visto con gran claridad por Husserl y otros miembros de la escuela fenomenológica y sobre todo por Heidegger, así como simultáneamente por el pragmatismo americano. Aquí existía evidentemente una cuestión más profunda que aquella para la que se preparaba la ciencia moderna con su tarea de la explicación causal y el consiguiente dominio de los fenómenos de la naturaleza (y tal vez los de la sociedad). Aquí nos encontramos con lo que llamamos práctica. En este contexto la práctica no debe entenderse en el sentido teórico en el cual no es más que el empleo de la teoría. Se trata de la práctica en su sentido original, en el sentido griego según el cual la práctica tenía —diría yo— un sentido inactivo. Una carta griega termina con la expresión: «Que te vaya bien.» Esto está dicho con sentido práctico. Después nos irá bien o mal, como sea, puesto que no somos dueños y señores de nuestro destino, sino que dependemos de éste o aquél, en-

contramos muchos obstáculos, muchos desengaños y a veces también somos felices por un éxito que está más allá incluso del alcance de nuestros sueños. Es patente que en semejante práctica hay un nuevo acercamiento al conjunto de nuestra posición en el mundo como seres humanos. Esto está inmediatamente vinculado a la temporalidad, la caducidad, planes y proyectos, recuerdos, olvidos y el propio olvido.

Tenemos aquí, pues, todo lo que se ha convertido bajo el título de historia del siglo XX en uno de los temas principales de nuestro trabajo filosófico. Recordamos ante todo una de las mayores conmociones del siglo XIX, la formación del sentido histórico, el refinamiento de nuestras posibilidades de comprensión del pasado, de modo que ya no vemos desfilar el pasado de manera ingenua, como lo vio, por ejemplo, un gran pintor, Altdorfer, que plasmó la batalla de Alejandro vistiendo a los ejércitos de entonces con trajes medievales del Renacimiento. Somos mucho más sensibles a lo Otro del pasado, lo cual es ciertamente una novedad peligrosa. Fue Nietzsche quien advirtió en sus tesis sobre las ventajas y los inconvenientes de la historia para la vida, y no cabe duda de que la conciencia histórica ha erigido al mismo tiempo contra todas las posibilidades de un conocimiento seguro en el ámbito del acontecer histórico una especie de reserva crítica que previene contra todo dogmatismo.

En general, ¿cómo podemos hablar con la conciencia tranquila de verdad y conocimiento? ¿Acaso no son conocimientos relativos y, en última instancia, parafraseando a Nietzsche, sólo condiciones de la voluntad de poder, condiciones de nuestros intereses, a los que, consciente o inconscientemente, supeditamos nuestras convicciones? Pensar así puede ser un radicalismo destructivo, pero seamos conscientes de lo que apareció con tanta claridad en la palabra práctica, es decir, que ante todo casi nunca estamos situados a la distancia que necesitamos para constataciones objetivas en el sentido del conocimiento. Podemos esforzarnos por alcanzar tal distancia.

Ésta es la capacidad modélica del investigador. Podemos lograr la máxima objetividad posible. Ésta es la capacidad modélica del imparcial. Pero no debemos olvidar que como seres vivientes de la naturaleza estamos involucrados en muchas cosas, es decir, que estamos totalmente inmersos en ella en la práctica. Nuestras expectativas y esperanzas, nuestros prejuicios y nuestros temores nos llenan siempre, incluso cuando tomamos algo por algo, como tomo este vaso de agua para beber un sorbo. Hay situaciones excepcionales en las cuales un investigador aporta conocimientos objetivos y precisamente él sabe que son situaciones excepcionales cuando piensa en el esfuerzo gigantesco que cuesta la elaboración de un método de ensayo y en la enorme responsabilidad que semejante incremento de poder humano y capacidad humana descarga sobre quien hace uso de estos conocimientos para fines prácticos. Pero esto es la práctica, que cada uno es responsable y pertenece a su sociedad, a su nación y en general a la humanidad. También el investigador tiene aquí en su papel de ciudadano o ciudadano del mundo no sólo la independencia orgullosa, audaz y difícil que le convierte en un investigador auténtico. En la práctica tiene que decidir y elegir como cualquier otro y esto significa que también él ha de hacerlo sin la garantía de obtener para sus decisiones resultados sancionados por la crítica. En una ocasión en que se discutía este problema mencioné un pasaje de un diálogo platónico (*Charmides* 173 ss.) sin decir lo que citaba. Era el párrafo siguiente:

«Me gustaría contar un sueño, pero sin determinar si salió por la puerta de los sueños verdaderos y buenos o por la puerta de los engañosos y malos. Si la ciencia fuera concluyente entre nosotros todo sería estrictamente científico. Ya no habría ningún piloto que no conociera su oficio, ningún médico, ningún general, nadie, en fin, que no dominase realmente su trabajo. Las consecuencias serían que estaríamos mucho más sanos que en la actualidad, saldríamos indemnes de todos los riesgos del tráfico y las guerras, nuestras máquinas, nuestros

zapatos y ropas, en suma, todo lo que necesitamos estaría hecho a la perfección y muchas otras cosas, porque siempre las encargaríamos a verdaderos profesionales. Y además de todo esto, querríamos reconocer a la prognosis como ciencia del futuro. En este caso la ciencia debería ocuparse de ahuyentar a todos los charlatanes y prestar oído a los verdaderos profesionales entre los pronosticados como planificadores del futuro. Si todo estuviera organizado así, resultaría sin duda que la humanidad se comportaría y viviría científicamente. La ciencia vigilaría bien y evitaría cualquier intromisión de aficionado. Todavía no podemos, sin embargo, convencernos totalmente de que si lo hiciéramos todo de este modo científico, lo haríamos bien y seríamos felices.» «Pero entonces, si se hace algo bien, ¿se puede tener otro ideal que no sea la ciencia?» «Quizá no, pero me gustaría saber un detalle: ¿a qué ciencia te refieres?»

Es fácil reconocer la famosa pregunta de Sócrates, que escribió de una vez por todas en el álbum de recuerdos a todos los expertos del mundo; pueden estar versados en sus propias materias, pero si es bueno que ahora lleven a la práctica lo que saben y pueden hacer es algo que ni el investigador científico como tal quiere saber ni puede darse por sentado lo que piensa y promete en su entusiasmo sobre la propia capacidad.

El problema al que ahora nos enfrentamos parece el mismo de siempre, sólo que en la ciencia moderna y ante el alcance de sus aplicaciones técnicas pesa sobre nuestro espíritu con una responsabilidad mucho mayor. Porque ahora se trata de toda la existencia del ser humano en la naturaleza, de la tarea de controlar hasta tal punto el desarrollo de su capacidad y su dominio de las fuerzas naturales, que la naturaleza no pueda ser jamás destruida y asolada por nosotros, sino que se conserve junto con nuestra existencia en la tierra. No podemos seguir viendo a la naturaleza como un simple objeto para la explotación, debemos considerarla una compañera en to-

das sus manifestaciones, pero también conceptuarla como el Otro con el cual convivimos.

La filosofía de nuestro siglo ha empezado hace poco a pensar en lo que esto significa. No quiero citar nombres aquí, sólo indicaré que en relación con Dilthey y Heidegger la hermenéutica, a la que me he dedicado en trabajos propios, ha contribuido a ello. Hermenéutica es una palabra que la mayoría de personas no conocerán ni necesitan conocer. Pero aun así la experiencia hermenéutica les atañe y no las excluye. También ellas intentan tomar algo por algo y acabar comprendiendo lo que las rodea y relacionarse con ello de la forma adecuada. Y este Algo es además casi siempre Alguien que sabe reclamar sus derechos. Semejante actitud hermenéutica tiene al parecer su aspecto esencial en que reconoce en seguida a lo Otro como lo Otro. No es mi dominio, no es mi feudo, como pueden llegar a serlo muchas manifestaciones de la naturaleza en el campo de las ciencias naturales. Conocemos esta expresión del dominio sobre todo por los médicos, que por lo visto se han aficionado a su sonido un poco arrogante porque en la lucha con la superioridad de la naturaleza hay pocas cosas en su campo que realmente dominen. Puede tener sentido decir que se dominan ciertas enfermedades, pero no tiene ningún sentido decir que se domina la salud. Ésta es otra relación con la naturaleza que no sé describir en absoluto. El secreto de la salud *de* que disfrutamos no es precisamente un objeto para nosotros. Cuando nos encontramos bien, ¿es la naturaleza lo Otro en esta experiencia? ¿No es inseparable de nosotros mismos, lo otro de nuestro propio ser, como nos lo enseñan las lenguas antiguas cuando no dicen el Uno y el Otro, sino el Otro y el Otro? ¿Y no es en definitiva el totalmente Otro, la famosa definición de lo divino propuesta por Rudolf Otto, en todo el énfasis de la diferencia total, lo otro de nosotros mismos, y no abarca esto al siguiente Otro, a Ti y a todo lo Tuyo? ¿Existe en realidad Otro que no sea lo otro de nosotros mismos?

En cualquier caso, nadie que sea otro, que sea también un ser humano.

Es realmente una tarea gigantesca la que debe desempeñar cada ser humano en cada momento. Se trata de controlar su parcialidad, su plétora de deseos, impulsos, esperanzas, intereses, de modo que el Otro no sea invisible o no permanezca invisible. No es fácil comprender que se puede dar la razón al Otro, que uno mismo y los propios intereses pueden no tener razón. Hay un maravilloso artículo religioso de Kierkegaard: «Sobre la idea consoladora de que ante Dios nunca tenemos razón.» Este consuelo, que aquí tiene un sentido religioso, es en realidad un hecho fundamental que forma toda nuestra experiencia humana. Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego... esto empieza a los dos años o quizá antes. Quien no lo aprende pronto, nunca resolverá los problemas mayores de la vida posterior.

Las implicaciones de este hecho son de gran alcance, tanto en la teoría como en la práctica. Me gustaría aclararlo para terminar con un ejemplo que se refiere a la vez a una de nuestras obligaciones más esenciales.

Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. Aprender a vivir el Uno con el Otro a medida que crecemos y avanzamos por la vida, como suele decirse, es al parecer igualmente válido para las grandes federaciones de la humanidad, para los pueblos y estados. En esto Europa tiene la ventaja especial de haber podido y debido aprender más que otros países a vivir con otros, aun en el caso de que los otros sean diferentes.

En primer lugar por la pluralidad de lenguas europeas. Esto hace que el Otro se acerque en su diversidad. Esta vecindad del Otro nos concierne, pese a todas las diferencias. El Otro del vecino no es solamente la diferencia tímida a evitar, tam-

bién es la diferencia que invita al encuentro con uno mismo. Todos somos Otros y todos somos nosotros mismos. Éste me parece el empleo que podemos hacer en nuestra situación. Disponemos de un largo período de aprendizaje, no sólo gracias al magnífico dominio profesional que la investigación de la naturaleza nos ha permitido y que como civilización universal no reniega de sus orígenes europeos. También nos impulsa la convivencia con diversas culturas y lenguas, religiones y confesiones. Todos violamos con terrible frecuencia, como seres humanos, como pueblos y estados, las leyes de semejante convivencia y, sin embargo, en la vida propia construimos una y otra vez algo en común gracias a la buena voluntad del vecino. Esto me parece ser en general la misma tarea. Y la diversidad de lenguas europeas, la vecindad del Otro en un espacio reducido y la igualdad del Otro en un espacio aún más reducido se me antoja una verdadera escuela. No se trata solamente de la unidad de Europa en el sentido de una alianza de poder analítico. Me refiero a que nuestra misión europea es el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos.

Por ello no creo en absoluto en la idea de una lengua única, ni para Europa ni para la humanidad. Puede ser práctico y en ciertos ámbitos, como el de las comunicaciones, ya se practica. Pero la lengua es principalmente lo que habla la comunidad lingüística natural y sólo las comunidades lingüísticas naturales están en situación de construir juntas lo que las une y lo que reconocen en las demás. Si a una declaración de amor del futuro la pareja sólo contesta *okay*, no será nunca lo mismo que lo iniciado en común, cuando un muchacho enamorado o una muchacha intenta expresarse con un tímido tartamudeo o una mala poesía amorosa. Esto también es válido a mayor escala. Tiene incluso su significado inmediato para la teoría de la ciencia. Quien no ve en la lengua más que un práctico sistema de signos puede esperar la avenencia de la ciencia unitaria o *unity of science*, como se formula en el círculo

de Viena, y también de la lengua unitaria, y tal vez con razón en el caso de investigación y dominio de la naturaleza. Pero ante la pluralidad de ciencias existente en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonio propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no sólo a su conocimiento, sino a su reconocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de la investigación. No cabe duda de que todos sabemos valorar cuánto se procura en el estudio de la naturaleza, pero no sólo en él, evitar la continua irrupción de prejuicios originados por la lengua. Thomas Kuhn hizo un día la bonita observación, que naturalmente no es nada nuevo para los profesionales, de que Max Planck llamaba al principio elemento al *quantum*, como lo bautizó después, como si fuera una última parte integrante que pudiera unirse con otras partes hasta formar el todo. Sabemos que la física actual todavía sigue hablando de átomos, pero que por imperativos de sus trabajos científicos ha tenido que renunciar a la idea de que son corpúsculos, cuerpos muy pequeños, en favor de visiones muy distintas de simetrías y ecuaciones simétricas. Como es natural, en los ámbitos cercanos a las ciencias filosóficas se desarrolla una constante crítica lingüística. La lengua natural, la lengua hablada naturalmente, es siempre una fuente de prejuicios que han de dejarse corregir por la experiencia. Pero no es sólo esto. Por otro lado es también una invitación a reconocerse a sí mismo y a reconocer una vez más todo el saber transmitido por la lengua a través de la poesía, la filosofía, la historia, la religión, el derecho y las costumbres, todo lo

que compone una cultura. No entregarse sin crítica a prejuicios e ideas preconcebidas será siempre una misión de la autodisciplina científica. Pero cuando no se trate de aprender a dominar algo, aprenderemos una y otra vez a conocer la diferencia del Otro en su disparidad en nuestros propios prejuicios. Esto es lo máximo y más elevado a que podemos aspirar y llegar: participar en el Otro, conseguir participación en el Otro.

Quizá no sea, pues, demasiado atrevido decir, como última consecuencia política de nuestras reflexiones, que tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no sólo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos ante el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y las culturas orgánicas de pueblos y estados, y a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de Nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca.

El futuro de las ciencias filosóficas europeas

Lo que se llama ciencias filosóficas en Alemania no tiene una correspondencia exacta en las otras lenguas europeas. En Francia se habla de las *lettres*, en el mundo de habla inglesa, de las *moral sciences* o *humanities*, etc. Pero aunque falte el equivalente lingüístico idóneo, puede decirse que las ciencias filosóficas en su conjunto desempeñan por doquier en el diverso paisaje europeo un papel muy especial que es común a ellas en el más alto grado. Esta comunidad no se debe en último lugar al hecho de que Europa sea un conjunto políglota compuesto de múltiples culturas lingüísticas nacionales. Toda mirada al futuro del mundo y al papel que pueda jugar en este futuro el mundo cultural europeo a través de sus ciencias filosóficas tendrá que partir del hecho de que esta Europa es una formación políglota. Ciertamente se puede predecir una lengua única para el futuro de las ciencias naturales, pero la cuestión cambia en el caso de las ciencias filosóficas. Esto ya se perfila en la actualidad. Los logros esenciales de la investigación dentro de las ciencias naturales, por lo menos si proceden de la políglota Europa, utilizan en mayor o menor medida la lengua inglesa. Esto quizá no reza todavía del todo para el este de Europa, pero hay razones ineludibles, como la dependencia recíproca y la total comunidad de intereses en la investigación de las ciencias naturales, que a la larga harán necesaria una única lengua científica de comunicación.

En cambio, la cuestión es diferente en el caso de las ciencias filosóficas. Podría incluso decirse que la pluralidad de lenguas nacionales en Europa está estrechamente vinculada al he-

cho de las ciencias filosóficas y su función en la vida cultural de la humanidad. No se puede imaginar siquiera que este mundo cultural, por muy práctico que resultase también para las ciencias filosóficas, se pusiera de acuerdo en una lengua de comunicación internacional, como se hace ya en la investigación de las ciencias naturales. ¿Por qué es así? Para reflexionar sobre ello hay que decir algo sobre lo que son hoy día las ciencias filosóficas y lo que pueden significar para el futuro de Europa.

Preguntémonos primero cómo se llegó a la formación de estas llamadas ciencias filosóficas. Cualquier previsión del futuro está a grandes rasgos vedada para el ser humano. Cuando somos capaces de prever algo, hemos de contar siempre con el misterio de la libertad humana, que con la revelación de su potencial siempre nos prepara sorpresas. Toda predicción y preconcepción que tenga sentido y se asiente sobre una base seria y no sea simplemente un sueño insensato sobre la investigación científica del llamado futuro —y por ello no es original que semejantes sueños se denominen futurología—, deberá desarrollarse siempre a partir de su origen. Ésta es una evidente necesidad científica. Por lo tanto, sólo podemos preguntarnos qué será Europa en el futuro, e incluso qué es Europa en la actualidad, preguntándonos antes cómo se ha convertido en lo que hoy es.

Si se trata del papel de la ciencia en el futuro de Europa, hay que partir de un primer postulado cuya evidencia me parece incontestable. Es el principio de que la figura de la propia ciencia define verdaderamente a Europa. La ciencia ha dado forma a Europa en su ser y devenir histórico, incluso en las fronteras en que se llama europeo a algo. Esto no significa ciertamente que otros vínculos culturales no hayan desarrollado por su parte en ciertos ámbitos del conocimiento científico del mundo algunos progresos fructíferos y tradiciones que todavía perduran. Sólo hay que pensar en todo lo que el Próximo Oriente y Egipto heredaron de la naciente ciencia europea en

Grecia. Pero lo que puede decirse sin reservas es que sólo en Europa ha adquirido la figura de la ciencia una formación cultural autónoma y dominante. Sobre todo la época moderna de la historia universal ha sido determinada por la ciencia de manera manifiesta en su aspecto cultural y civilizador. La posición predominante de la ciencia en nuestra cultura no se ha limitado a Europa desde que la marcha de la revolución técnica e industrial avanza por todo el globo con creciente intensidad. Pero todavía, mientras la ciencia y la investigación modernas, las escuelas y las universidades siguen por doquier el ejemplo europeo —o su copia americana—, todo es una consecuencia de la ciencia europea. Esta afirmación es totalmente independiente de los juicios que puedan hacerse sobre las perspectivas de futuro de una humanidad dominada de este modo por la ciencia y por su aplicación técnica. Partimos, pues, en nuestra reflexión del principio de que la aparición de la ciencia configuró a Europa.

Para mayor claridad es preciso describir con más detalle el carácter único de este suceso. Es indudable que nunca ha existido un mundo o un círculo cultural que no dirigiera y transmitiera una «ciencia» adquirida por la experiencia. Tampoco ha habido nunca un círculo cultural que, dentro de la multiplicidad de las creaciones culturales humanas, se hallara hasta tal punto bajo la supremacía de la ciencia. Es, pues, muy significativo que sólo en Europa surgiera una tan profunda diferenciación y articulación del saber y el ansia de saber humanos como la representada por los conceptos de religión, filosofía, arte y ciencia. En otras culturas, precisamente también en las culturas refinadas, no tiene una correspondencia original. Los cuatro conceptos mencionados representan un modo de pensar completamente europeo. Sería inútil buscar en otras tradiciones semejantes categorías, que para nosotros son evidentes, o cargar, por ejemplo, los proverbios de los grandes sabios chinos o la tradición épica de la India con semejantes distinciones. Lo mismo puede decirse de culturas ya extin-

guidas, como las grandes civilizaciones del Próximo Oriente y Egipto. No cabe duda de que podemos aproximarnos a todas estas culturas desde nuestros actuales conceptos disociadores y diferenciadores, incluso podemos reconocer las aportaciones de todas estas culturas a nuestros conocimientos científicos cuando se trata de una conversación religiosa o de un amplio repaso de las manifestaciones artísticas de la humanidad. No obstante, aun sin quererlo tomaremos decisiones previas y nos pasará por alto la evidencia de estas culturas. Este conocimiento se insinúa lentamente no sólo en nuestra conciencia histórica, sino también en nuestras experiencias durante el acercamiento práctico de nuestros intereses investigadores a pueblos y culturas extranjeros. En ciencias como la etnología, antropología y etología empieza a hacerse sospechoso el abanico de preguntas de la ingenua investigación de campo. Constatamos como primer resultado que una de las características fundamentales de Europa es la diferenciación entre la filosofía, la religión, el arte y la ciencia. Surgida en la cultura griega, ha formado la unidad cultural greco-cristiana de Occidente.

Ciertamente no es ésta la única diferencia que caracteriza a Europa. Hay otras distinciones que contribuyen a la ulterior diferenciación de la cultura europea. Cuando consideramos la tradición cultural greco-cristiana, somos inmediatamente conscientes de una diferencia fundamental dentro de esta tradición: la diferencia entre Oriente y Occidente. Es evidente que esta diferencia tiene como telón de fondo la caída del Imperio Romano. En relación con la decadencia política del Imperio Romano en Oriente y Occidente está la división de la Iglesia, que creó dentro del cristianismo dos iglesias cristianas separadas, la llamada ortodoxa griega y la Iglesia católica romana. Sin embargo, esta separación me parece definir exactamente la unidad cultural europea. En el terreno de la política eclesiástica, en todo caso, el sufrimiento de la separación y el intento de reunificación es desde hace siglos un hecho bien co-

nocido que ha encontrado su expresión en el movimiento ecuménico.

Esto también tiene repercusiones en el campo de las ciencias filosóficas. En ellas lo que separa es quizá más fuerte que lo que une. Puede afirmarse sin exagerar que la Europa oriental, por lo menos en lo que atañe a la Iglesia del Este, las actuales líneas divisorias entre Este y Oeste no son en absoluto eclesiásticas: no ha logrado en nuestras ciencias filosóficas la misma presencia científica que poseen las diversas culturas occidentales de Europa; no está tan viva como estas últimas en nuestra conciencia histórica. No es necesario ser profeta para predecir que el futuro de Europa se ocupará seguramente de este desequilibrio y que sobre todo las ciencias filosóficas contribuirán a su disminución. El simple hecho del poder político y militar de Europa oriental influirá en que la ciencia occidental fomente también por su parte la investigación histórico-filológica de las culturas orientales. La razón de que haya existido tal desequilibrio durante tanto tiempo está en la historia del mundo cultural occidental de Europa, pero también, naturalmente, en la creciente importancia del comercio mundial por vía marítima. Si se echa una ojeada al globo terráqueo, Europa occidental aparece frente a la enorme masa de tierra de Europa oriental como una grande y única zona portuaria expresamente hecha para los viajes de exploración a nuevos mundos.

En el marco de estas circunstancias, la unidad cultural del mundo occidental se formó a través de una serie de intentos de dar nueva vida a la herencia de la Antigüedad. Después de las más tumultuosas migraciones de pueblos y de que la Iglesia romana se hubiera establecido como una sólida fuerza del orden, los renacimientos dentro de los pueblos germánico-romanos, que habían heredado el Imperio Romano, acompañaron continuamente la historia del mundo occidental a partir del renacimiento carolingio. Nuestra conciencia histórica empieza a intuir con lentitud que para la mitad oriental de

Europa surgió desde Bizancio una influencia similar, creadora de tradición, y que la adaptación más profunda de esta tradición se llevó a cabo en similares reflexiones retrospectivas. Pero no cabe ninguna duda de que fue una historia extraordinariamente tensa la que marcó la trasmisión del mundo cultural occidental.

La diferenciación entre las lenguas alcanzó entonces un grado considerablemente mayor que el de las lenguas eslavas de Europa oriental.

Del mismo modo el antagonismo entre Iglesia e Imperio, que dominó la historia de la Edad Media en Occidente, carece de correspondencia plena en el ámbito bizantino, donde no existía un centralismo tan rígido del poder de la Iglesia ni una idea del Imperio ni un poder gubernamental tan centralizados. Por añadidura surge finalmente desde la Reforma la disidencia religiosa dentro del cristianismo occidental. La lucha y la competencia entre el cristianismo católico romano y el cristianismo protestante contribuyen de modo importante a la profundización del proceso de diferenciación de Europa occidental. Esto es especialmente visible cuando se contempla el fin de esta tradición concentrada de la cultura europea, que nos ofrece una magnífica sucesión de estilos artísticos antes de dispersarse en la fase experimental histórica y reduccionista de los siglos XIX y XX. Es como una ruptura de la tradición, que aquí se puede tocar con las manos y que sin duda se produjo con la Revolución Francesa y su conocida negación del pasado. Es cierto que la emancipación del tercer estado, conseguida por la Revolución Francesa, no fue sólo una ruptura de la tradición. En cierto modo fue más bien la fruta madura de una lenta evolución del orden comunal y constitucional de la vida económica. Pero incluso la conocida ruptura de la tradición, que condujo al sangriento choque entre el rancio absolutismo dinástico y las fuerzas pujantes de la sociedad, no significó una simple ruptura sino, en la reacción de esta ruptura, la inmediata creación de una nueva conciencia de continuidad.

Con esto nos acercamos a la evolución constitutiva de nuestro tema, a la que se remonta la tensión entre las ciencias naturales y las ciencias filosóficas de nuestra cultura europea. A la ruptura de tradición de la Revolución Francesa siguió el retroceso romántico. El romanticismo dominó el medioevo cristiano y el épico tiempo primitivo de los pueblos europeos, y constituyó la última afirmación de la cultura y la fe unitarias del cristianismo en Europa, elevada por Novalis a esperanzas escatológicas: «Sin más números ni figuras...» El desarrollo del idealismo especulativo desde Fichte a Hegel es la contrapartida filosófica y representa la tentativa tan magnífica como atrevida de recoger en una última síntesis tradición y revolución, antigüedades y modernidades, la metafísica más antigua y la ciencia más nueva. Algo así no podía sostenerse mucho tiempo. El efecto duradero de esta reacción romántica, que determina profundamente la conciencia vital europea, fue otra cosa: la aparición de la conciencia histórica.

A la luz del pensamiento histórico surgen de nuevo en todas las grietas y roturaciones de la historia universal las líneas de unión. En realidad el pensamiento histórico no se desarrolló con la reacción romántica a la Revolución Francesa. Representa desde siempre un elemento fundamental de toda conservación de la tradición. Por esto la evocación del origen e intereses patrióticos, nacionales, eclesiásticos y dinásticos han jugado desde hace mucho tiempo un papel en la vida histórica de la humanidad. La tradición no es como tal un suceso orgánico, sino que descansa sobre el esfuerzo consciente de conservar el pasado.

La conciencia histórica, que se impuso en el siglo XIX, es algo diferente. Se trata de la básica convicción, que se implanta con la agudización del sentido histórico, de que no existe para el ser humano un reconocimiento definitivo y vinculante del conjunto de la realidad y de que ninguna primera filosofía o metafísica posee unos cimientos sólidos aparte de las ciencias naturales basadas en las matemáticas.

Formulo, por consiguiente, como segundo axioma de mi reflexión: el papel de las ciencias filosóficas para el futuro de Europa depende de la conciencia histórica. Ya no quiere admitir que haya verdades universalmente válidas en el sentido de la metafísica que se den a conocer tras todos los cambios del pensamiento como *philosophia perennis*. Ahora tendremos que preguntarnos si este fruto de la reacción romántica a la abstracción constructiva del racionalismo político radical y a la audacia especulativa del idealismo fue un verdadero comienzo o más bien una consecuencia... como en todos los sucesos históricos lo nuevo es siempre lo preparado desde hace mucho tiempo.

Ahora necesitamos dar otro paso atrás, hasta el siglo XVII. El gran hecho de las ciencias naturales fundadas en las matemáticas fue una auténtica revolución en la ciencia, a fin de cuentas la única que merece verdaderamente este nombre. Lo que se desarrolló a partir de la nueva mecánica de Galileo y la difusión del tratamiento matemático de todas las ciencias experimentales representa el auténtico inicio de la época moderna. No empieza con una fecha —este juego de los historiadores está muy visto—, sino con el ideal metódico de la ciencia moderna. La unidad de la ciencia tradicional en su conjunto, que llevaba el nombre general de *philosophia*, se dividió en el dualismo insuperable de dos mundos, un cosmos de ciencias experimentales y un cosmos de orientación del mundo basado principalmente en la tradición lingüística. La conocida expresión filosófica de esta división es la diferencia hallada por Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*. Con ella se introdujo una cuña en la ciencia general tradicional que marcó dentro de la ciencia la dualidad de las ciencias naturales y filosóficas.

Al principio fue un desarrollo ulterior en el marco de la metafísica habitual. Es característico de la continuidad del pensamiento europeo que la tradición de la metafísica haya podido afirmarse también en la época del esclarecimiento y des-

pués de la aparición de las ciencias experimentales, e introducirse incluso en la era del romanticismo. Esto precisamente llama la atención en la audaz síntesis del idealismo alemán posterior a Kant.

Por cierto que Ernst Troeltsch pudo tener razón cuando consideró a este retoño tardío de la metafísica un simple episodio en el conjunto del fenómeno del esclarecimiento de la época moderna. Sin embargo, pudo no tener razón cuando consideró el futuro de la metafísica como definitivamente sellado con el siglo XIX. La natural inclinación del ser humano hacia la metafísica no se deja reprimir tan fácilmente, ni siquiera cuando la figura de la metafísica como «primera ciencia» es ya incapaz de cualquier renovación duradera. En realidad fueron precisamente las ciencias filosóficas las que se hicieron cargo más o menos conscientemente de esta gran herencia del interrogatorio humano sobre las cuestiones definitivas y que más tarde prestaron también a la filosofía una orientación histórica.

De nuestra reflexión se desprende que la ley básica de la investigación de las ciencias filosóficas en Alemania fue determinada por el espíritu del romanticismo y que encontró su expresión científica sobre todo en la «escuela histórica». No cabe duda de que esta nueva orientación científica de la investigación histórico-crítica se propagó por todo el mundo cultural europeo, pero en diferentes grados. La evolución de las ciencias filosóficas y su función cultural en los demás países culturales de Europa, a los cuales también pertenecía entonces Rusia, no fue exactamente la misma que en Alemania, la tierra de origen del romanticismo. En Alemania actuó además otra poderosa fuerza: la tradición protestante de la audaz y crítica afirmación de la libertad de los cristianos, que dio alas a la marcha triunfal de las ciencias filosóficas y en especial a las ciencias históricas en la Alemania del siglo XIX. En otros países, en los que dominaban otras condiciones sociales y donde la división de la fe no influía del mismo modo, la cuestión ofrecía otro aspecto, que se refleja, por ejemplo, en la temprana

tradición democrática de Inglaterra, que aportó algo del espíritu de la República Romana, su voluntad de soberanía y su idea del humanitarismo hasta en el nombre de las *moral sciences*. Se refleja asimismo en Francia, donde una gran tradición moral y literaria dominaba y domina hasta hoy la vida pública y que por ello engloba bajo el concepto general de *lettres* lo que nosotros llamamos ciencias filosóficas.

Pues bien, observamos un espectáculo de índole muy especial cuando estudiamos la relación de las ciencias filosóficas con las bases tradicionales individuales de los pueblos de Europa. Lo que se expresa en la pluralidad de nombres para las «ciencias filosóficas» señala la relación más profunda que vincula la nueva conciencia histórica con la formación histórica y social de los estados territoriales y los estados nacionales modernos. Esto se hace todavía más perceptible en la creación de nuevos estados soberanos, como ha sucedido en la historia más reciente. Sobre todo las ciencias históricas adquieren una gran importancia para nuevas unidades políticas; con su ayuda intentan basar en su pasado la propia identidad. Por esto ha ejercido una gran influencia sobre el este eslavo la teoría de Herder sobre el espíritu popular; e igualmente las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, como la reinstauración de Polonia, pero también la nueva constitución de la Alemania oriental han recibido importantes impulsos sociales por parte de la escritura y la investigación histórica, lo cual equivale a decir por parte de las ciencias filosóficas.

Pero éstos son sólo ejemplos europeos próximos a nosotros. En realidad se trata de un proceso global, puesto en marcha por el fin de la época colonial y la emancipación de los miembros del Imperio Británico. Por doquier la misma tarea, la identidad propia y la evolución independiente se asientan con más profundidad hasta formar un estado nacional; y esto incluye, junto a todos los aspectos económicos y políticos, precisamente aquellos que son importantes para las ciencias filosóficas. Así pues, estas ciencias desarrolladas en Europa no

pueden sustraerse del todo a la tarea que ya han asumido a través de su simple existencia.

Con ello hemos llegado a nuestro tema de fondo. Se trata del futuro de Europa y del papel de las ciencias filosóficas para el futuro de Europa en el mundo. Hoy ya no se trata solamente de Europa, sino de la nueva unidad civilizadora que hace surgir el mundo del comercio y la economía mundial, y de la nueva diversidad civilizadora hacia la que empieza a desenvolverse la cultura humana en nuestro planeta. Es una historia llena de preguntas. No sólo se trata de la llamada ayuda para el desarrollo y sus necesidades, ni de que con el desarrollo de una política de inversiones en los países subdesarrollados no se consigue mejorar a la vez las condiciones morales más profundas del famoso *know how*. Se trata de una problemática mucho más profunda a la cual las experiencias mentales adquiridas entretanto por la Europa de la época moderna hacen interesante a una escala planetaria. A la escala del progreso económico-técnico el concepto del desarrollo puede tener un sentido inequívocamente económico y sociopolítico. Sin embargo, el mundo actual empieza a darse cuenta, precisamente en sus países más desarrollados, de que esto no es todo.

Las consecuencias del moderno esclarecimiento científico no sólo se advierten en la prosperidad de los países más desarrollados, sino también en el desequilibrio creciente entre el progreso económico y el social y humano. El concepto del desarrollo y el interrogante sobre el objetivo del desarrollo, del cual carece, han perdido su carácter inequívoco. Ciertamente el bienestar económico llevará siempre consigo la propia teleología y siempre sabrá justificarse a sí mismo. Estamos empezando a descubrir como una dificultad propia cómo pueden mantener la credibilidad los ciudadanos de un país altamente desarrollado en diálogo con políticos e intelectuales que trabajan para el progreso técnico de países subdesarrollados cuando empiezan a hablarles de la problemática de nuestro progreso.

Precisamente aquí, sin embargo, los conocimientos de las ciencias filosóficas me parecen estar ganando actualidad. Muchos países de la Tierra buscan una forma de civilización que consiga la proeza de unir su propia tradición y los valores profundamente enraizados de sus formas de vida con el progreso económico dirigido por los europeos. Grandes partes de la humanidad se enfrentan a esta pregunta, que también va dirigida a nosotros mismos: ¿son nuestras formas docentes y de educación adecuadas para exportar a países del Tercer Mundo, o acaban siendo injertadas allí para conseguir solamente el apartamiento de la *élite* de sus tradiciones seculares en lugar de reportar ventajas al futuro de esos países? Es conocida la tragedia del «Orfeo negro». Nos quedamos maravillados ante las dotes artísticas de África o Asia. Nuestros escultores, nuestros pintores, nuestros músicos y nuestros poetas se asombran y aprenden.

¿Es acaso lo que podemos ofrecer por nuestra parte, la perfección científico-técnica de que disponemos, realmente un bien? Incluso cuando completamos nuestra ayuda económica con la exportación del *know how*, la duda sigue existiendo.

Tarde o temprano los habitantes del Tercer Mundo se darán cuenta de la desproporción entre el modo de ser europeo y el propio, y entonces todos nuestros esfuerzos ulteriores, como los que realizamos ahora, podrían convertirse en una forma refinada de colonización y fracasar del mismo modo. Es algo que ya se deja sentir hoy en día. A veces ya no es la adopción del esclarecimiento europeo y la forma de civilización creada por él lo que preocupa a las personas inteligentes de otros países, sino la cuestión de si el hombre y la sociedad son capaces de un auténtico desarrollo sobre la base de la propia tradición. Entonces volverá a sonar la hora de Herder, y no sólo como intérprete de *La voz de los pueblos en canciones*, no sólo como el crítico de un esclarecimiento unilateral y el profético evocador de los «espíritus populares». Lo que existe en todas las ciencias filosóficas como característica imbo-

rrable, el elemento de tradición y ser evolucionado que representan y que es ante todo el concepto de la «cultura», de la naturaleza desarrollada mediante cuidados, hablará de repente.

No cabe duda de que las ciencias filosóficas han sido sometidas también a una estricta disciplina por el ideal metódico de la época moderna y siguen hasta ahora el ideal científico de las ciencias naturales. Quienquiera que no esté ciego reconocerá incluso que la progresividad técnica de nuestra época ejerce también sobre las ciencias filosóficas una influencia renovada. Métodos y modismos de las ciencias filosóficas son testigo de ello. Uno tiene que preguntarse si en la segunda mitad de nuestro siglo se abre en el seno de las llamadas ciencias filosóficas una desviación que tal vez irá mucho más lejos y un día podría hacer obsoleto el nombre de «ciencias filosóficas». Me refiero a la creciente participación concedida a los métodos matemáticos y estadísticos y que empieza a imprimir un nuevo sello, sobre todo a las ciencias sociales. Cuando nos referimos a las actuales ciencias filosóficas —por ejemplo, en la clasificación de las academias científicas— en muchos casos como las ciencias histórico-filológicas, mientras antes podíamos caracterizar con ello al conjunto de las ciencias filosóficas, nos encontramos cada vez con más dificultades frente a estas nuevas tendencias. Se tiene la impresión de que la moderna sociedad masiva y los problemas científico-sociales, económicos y de organización que suscita dan paso a un concepto de la ciencia que se diferencia muy poco de las ciencias naturales en su conciencia metódica. Podría decirse a estas ciencias sociales, desde las severas exigencias de la investigación de las ciencias naturales, que su campo y su base de experiencia no bastan como fundamento. Pero esto es una crítica relativa. Es algo que podría cambiar. Como el pronóstico del tiempo a largo plazo, que es cada vez más fiable. La nueva era de los ordenadores, que está en pleno auge, presta un crecimiento tan enorme a las comprobaciones cuantitativo-estadísticas y al almacenamiento de informaciones, que uno

puede preguntarse si la vida de la sociedad podrá calcularse cada vez más a través del arte organizador de un mundo administrado y si podría afrontar las exigencias de una auténtica investigación de las ciencias naturales. ¿No sería entonces socia plena de las ciencias naturales si pudiera llevar a cabo la investigación de la naturaleza de la sociedad con el fin de dominar esta naturaleza?

Una cuestión muy distinta es si existen fronteras para este desarrollo o si se trata de un desarrollo deseable. Esta cuestión, sin embargo, podría coincidir con la pregunta de si es sencillamente posible. Sin duda resulta fácil imaginar a las masas humanas del futuro como un verdadero genio de la adaptación y del exacto cumplimiento de las reglas. Pero aún queda la pregunta de si semejante doma social tiene auténticas posibilidades de futuro sin la alerta y los cuidados de las fuerzas liberadoras del ser humano. De nuevo podría constituir aquí el contenido cultural de las ciencias filosóficas un imprescindible factor vital del futuro.

Nos preguntamos, por ejemplo, hasta dónde podrían los nuevos métodos de almacenamiento de información abrir nuevas posibilidades de futuro en las propias ciencias clásicas, en las ciencias filosóficas filológico-históricas. Pensemos en las dilatadas consecuencias que ya son visibles para todos en la era de la reproducción y de las cuales todo el mundo se sirve. ¿Quién querría rechazarlas? Y no obstante: ¿es un logro inútil? Nuevos medios mecánicos de la índole más diversa han distanciado al investigador moderno de la antigua imagen ofrecida por el *homo literatus* del pasado, cuando se sentaba ante un papel en blanco con su tintero y su pluma o estudiaba laboriosamente viejos folios impresos o escritos. Quien ya no puede escribir sin máquina, quien ya no puede contar sin calculadora, quien ya no puede vivir sin el itinerario exacto de un desbordante flujo informativo, el hallazgo de su propia identidad, que es a la vez el hallazgo de la expresión de sí mismo, se ha retirado a fronteras considerablemente más remotas.

¿Dónde está su propia escritura o la de su espíritu? El banco de datos del futuro dará otro paso gigantesco en el alejamiento de estas fronteras. Masas ingentes de información serán fácilmente asequibles. ¿Será igualmente asequible su consulta y la adquisición de conocimientos que en ellas dormitan?

¿Tenemos que sacar la conclusión de que el papel especial de las ciencias filosóficas en la vida social de la humanidad será inútil dentro de un tiempo previsible? ¿O tenemos razones para asignar a los progresos técnicos, de los que con toda seguridad también se servirán en el futuro las ciencias filosóficas, un significado sólo técnico? ¿O debemos hacer valoraciones totalmente negativas de semejante desarrollo? También se puede formular la pregunta de otra manera y sacar una conclusión general para esta perspectiva: ¿traerá el progreso de la Revolución Industrial un estancamiento de la articulación cultural de Europa y la generalización de una civilización mundial estandarizada en la que la historia del planeta se inmovilizará, por así decirlo, en el estado ideal de una administración mundial racional, o la historia, por el contrario, seguirá siendo historia, con todas sus catástrofes, tensiones y múltiples diferencias, como ha sido característica esencial de la humanidad desde que se construyó la Torre de Babel?

Sin embargo, antes de formular esta pregunta se impone un nuevo examen de toda la cuestión de la confrontación entre las ciencias naturales y las ciencias filosóficas. Porque precisamente por parte de las ciencias naturales se pretende hoy en día que el antiguo dualismo entre los dos grupos de ciencias ha sido superado y relegado gustosamente a la imagen subjetiva de lo que según la filosofía debieran ser en la actualidad las ciencias naturales. Es cierto que la problemática del conocimiento teórico del siglo XIX y su consecuencia científico-teórica tenía que desembocar en la diferencia entre los conceptos de naturaleza y libertad. Detrás de ella está la fundamental diferenciación kantiana entre el fenómeno y el objeto en sí y la limitación de la validez de las categorías de nuestra

inteligencia en el ámbito de los fenómenos. El hecho al que la teoría del conocimiento del siglo XIX condujo a estas diferenciaciones y limitaciones fue el de las ciencias naturales matemáticas y su perfección en la doctrina física de Newton, el descubridor de la mecánica y la dinámica del universo.

En el otro lado están los conceptos de libertad, como se llama desde Fichte el empleo teórico-científico de la separación kantiana entre el hecho razonable de la libertad y el ámbito de los fenómenos. La teoría de Kant sobre una causalidad doble, una causalidad de la naturaleza y una causalidad de la libertad, desorientaba en el sentido en que podía entenderse como una cooperación comprensible entre dos factores determinantes de los sucesos universales. Pero tal no era ciertamente la opinión de Kant, que consistía en la separación más estricta entre la inteligible determinación del ser humano y su fenómeno empírico y los fenómenos empíricos en general. Se ha variado, discutido y divagado mucho durante todo el siglo XIX a propósito de este punto de partida kantiano bajo la antinomia de determinismo e indeterminismo. La cuestión de cómo podría contemplarse un efecto de factores inteligibles en los sucesos empíricos quedó, en el fondo, abierta. No podía explicarse con medios kantianos, porque la explicación kantiana consistía precisamente en considerar la primacía de la razón práctica y la afirmación de libertad del ser humano como un postulado de la razón y sustraerse a toda coacción explicativa.

Cuando en nuestro siglo, en el micromundo de la física atómica dentro de las mismas ciencias naturales, surgió de nuevo el problema del indeterminismo, algunos teóricos lo aprovecharon para ver en ello el eslabón que faltaba entre el mundo de los fenómenos y el mundo de la libertad. Pero esto no tardó en resultar una conclusión precipitada. Para la conciencia humana de libertad, que no se basa tanto en el libre albedrío como en la responsabilidad de las propias acciones y con ello en la autonomía de la razón moral, suena extraño oír definir

la libertad como la capacidad de iniciar una serie de causas. La libertad no puede considerarse como una causalidad ni siquiera en el mundo de los fenómenos.

Ahora, entretanto, el problema crítico de Kant, la voluntad de demostrar la validez de las categorías para el mundo de los fenómenos y eliminar así del mundo el famoso escándalo de la filosofía, a propósito del cual Kant se había quejado de que la realidad del mundo exterior seguía siendo una afirmación no probada, fue cuestionado desde la misma raíz del problema por su carácter dudoso. ¿Existe acaso una conciencia que está en el interior de sus percepciones y puede estar segura de la realidad de las mismas? ¿Acaso el hombre no pertenece desde el principio a la gran evolución del universo, de modo que su presencia en el mundo representa, visto también científicamente, el auténtico hecho original? Se argumenta así: el sistema de los conceptos, que empleamos en la penetración reflexiva de nuestra experiencia, no necesita por ello ninguna justificación, porque es él mismo el producto de la evolución natural, donde la adaptación de ser viviente a su entorno, así como su condición elemental tal de existencia, ha sido siempre justificada. La historia de la tierra, o incluso del universo, puede pensarse a una escala que supere toda imaginación humana o, por el contrario, la historia del hombre en esta tierra y precisamente la tradición histórica, que se ha conservado en la humanidad más allá de su «historia», medirse según una escala que la haga aparecer como una pura insignificancia... metódicamente, a través de esta nueva perspectiva la ordenación de la naturaleza volvería a transformarse en un suceso procesal, en que la historia humana tendría por fin su lugar fácilmente explicable. Con ello, sin embargo, quedaría salvado en principio el viejo dualismo de la naturaleza y la libertad.

Esta argumentación choca, por otra parte, con lo que se ha observado más arriba sobre los cambios de estilo de las ciencias filosóficas y de la preponderancia de las ciencias sociales. También en otras ciencias culturales se estableció, por ejem-

plo bajo el lema del estructuralismo, un modelo explicativo que prometía aclarar temas tan inabordables como la mítica tradición de los pueblos, el secreto de la construcción idiomática o los mecanismos de lo desconocido. ¿Estamos realmente a punto de entrar en una era de la *post-histoire* en la que han surgido estructuras sólidas, aunque sea sobre una base evolucionista? Podemos dar por sentado que en todas las manifestaciones culturales de la humanidad el gigantesco proceso de adaptación de los seres vivientes a este mundo ha alcanzado, por así decirlo, la perfección. Para demostrarlo con un ejemplo: tras la multiplicidad de las lenguas existentes, Chomsky intentó establecer reglas lingüísticas universales que deben hallarse en los cimientos de cualquier lengua verdadera. Hoy en día se objeta que al hacerlo se apoyó demasido en su propia lengua, el inglés. Sus resultados no pudieron alcanzar ninguna validez universal. Nos quedamos, pues, con la pluralidad de lenguas y, dentro de las mismas, parentescos y diferencias absolutas. La estructura predicativa de la construcción indogermánica de las frases parece desde este punto de vista una peculiaridad histórica; y mundos idiomáticos diferentes, en los que intentamos pensar, prometen explicaciones diferentes. Ahora bien, la lengua, aunque no universal en el sentido de un principio creador unificado, debe considerarse una de las riquezas más importantes para toda la humanidad de nuestro avanzado grado de evolución. El hecho de que el pensamiento de la ciencia moderna pueda abarcar con sus métodos de medición y objetivación lo que en otro lugar se considera moderno por doquier, no es evidente. Las culturas en que lo atmosférico o la ubicuidad del olfato se encuentran a la luz de la conciencia, tendrán sin duda que articularse de modo distinto también en lo idiomático.

O tomemos otro ejemplo. Nuestro conocimiento de la historia de la tierra y de los sucesos ocurridos en la superficie de esta tierra se acercan lentamente a los espacios de tiempo en que las huellas del ser humano adquieren una mayor densi-

dad y los primeros acontecimientos históricos parecen posibles de reconstruir. No es una insensatez imaginar una aproximación creciente y una mayor densidad de nuestra imagen del pasado del hombre en el futuro de la investigación. Ya en la actualidad se perfila en muchos casos la relación entre la prehistoria y la tradición histórica como un hallazgo seguro. ¿Puede todo esto significar que caminamos hacia una época en que existirá una verdadera ciencia única? Puede tener que evitar la parcialidad de la llamada física y no obstante ser capaz entre hallazgos de escalas enormemente diversas, de hacer concebibles sucesiones de hechos y establecer una relación entre la evolución del universo y el breve tiempo de historia esclarecida de la humanidad.

Ahora pregunto: ¿causará esto o no la desaparición de la particularidad de las ciencias filosóficas, tal como las conocemos, en una nueva y metódica estructura uniforme? ¿Podríamos entresacar de las experiencias de nuestro siglo algo para esta cuestión que incumbe a nuestro futuro? Creo que sí. La tendencia a la unificación de nuestro concepto del mundo y de nuestro comportamiento en él, que corresponde a la tendencia a la vinculación y a la movilidad creciente de la sociedad actual, se enfrenta en el otro lado a una tendencia a la diferenciación y a la nueva articulación de diferencias ocultas. Del mismo modo que el romanticismo despertó a la vida a los espíritus populares y el ideal constructivo del racionalismo encontró su contrapartida, surgen hoy en día en la vida política movimientos contra la centralización creciente y la formación de dilatadas áreas de poder. Los estados soberanos del pasado, que se basaban en el poder efectivo y la soberanía de la propia defensa, desaparecen cada vez más bajo la presión de las superpotencias. Pero al mismo tiempo vemos surgir por doquier una tendencia hacia la autonomía cultural que contrasta singularmente con la realidad de las circunstancias del poder. Incluso en Europa observamos algo de esto, por ejemplo, en la separación de Irlanda de la estructura estatal britá-

nica, en la lucha idiomática entre flamencos y valones, en las aspiraciones secesionistas que crean tensiones, por ejemplo, entre Cataluña y Castilla, y que probablemente accederán a una autonomía cultural regional como es ya desde hace tiempo una inteligente realidad sobre todo en la Unión Soviética, que alivia la presión del centralismo del plan económico ruso y del sistema unipartidista.

Pero estas tendencias para el futuro se perfilan sobre todo a escala global y caracterizan el fin de la época colonial y sus convulsiones. Muchos países antiguos inician nuevos caminos y países nuevos buscan caminos viejos, prestando a Europa una nueva actualidad. Europa tiene la experiencia histórica más rica, ya que posee en el espacio más reducido la mayor diversidad y un pluralismo de tradiciones lingüísticas, políticas, religiosas y étnicas que ha de mantener a raya desde hace muchos siglos. La tendencia actual hacia la unificación y aproximación de todas las diferencias no debe conducir al error de que el enraizado pluralismo de culturas y lenguas y de los destinos históricos puede o debe ser realmente reprimido. La solución podría estar en el extremo opuesto, en una civilización cada vez más niveladora que impulsara la vida propia de las regiones, las agrupaciones humanas y su estilo de vida. La carencia de patria con que el mundo industrial moderno amenaza al ser humano inspira la búsqueda de una patria. ¿Qué se desprende de ello?

Hay que guardarse de introducir en semejantes ideas sobre la coexistencia de lo diverso una falsa exigencia de tolerancia o, mejor dicho, un falso concepto de tolerancia. Es un error muy extendido tomar a la tolerancia por una virtud que renuncia a aferrarse a lo propio y defiende los valores ajenos. Aquí preguntamos a nuestra propia historia europea. Vemos, por ejemplo, guerras religiosas que, como una consecuencia de la Reforma, asolaron el centro de Europa en los albores de la época moderna; o vemos que en el siglo XVII la presión del Islam encontró por fin una resistencia invencible ante

las puertas de Viena. Vemos hasta hoy que la intolerancia y la represión violenta del adversario en la lucha por la conquista de territorio son determinantes. Uno se pregunta dónde tienen aún validez los ideales de la humanidad esclarecida y de la tolerancia. Pero se puede añadir algo: donde hay fuerza, hay también tolerancia. Tolerar al otro no significa en absoluto perder la plena conciencia de la irrenunciable esencia propia. Es más bien la propia fuerza, ante todo la fuerza de la propia certeza de existir, lo que da capacidad para la tolerancia. El ejercicio de esta tolerancia, sobre todo la adquirida en la Europa cristiana de manera muy dolorosa, me parece una buena preparación para las grandes tareas que esperan al mundo.

Lo mismo que con la tolerancia, que debe basarse en una fuerza interior, sucede con la objetividad científica que se presupone en las ciencias filosóficas. Tampoco aquí se trata del sacrificio y la anulación de uno mismo en favor del bienestar general, sino de la afirmación propia para el conocimiento del otro y su reconocimiento. El trabajo verdaderamente global en pro de la coexistencia humana en este planeta es la auténtica misión del futuro humano. No me atrevería a decir que las ciencias filosóficas tengan aquí su cometido; diría más bien que los cometidos que en número siempre creciente se imponen a la humanidad son los que exigen tareas siempre nuevas a las ciencias filosóficas, tareas de investigación histórica, de historia del arte, de historia del derecho, de historia de la economía, de historia de la religión, que influyen directamente en aspectos de la realidad.

Me gustaría ilustrar con un problema particular la conclusión general a la que debo llegar. Es el papel que puede jugar y que necesariamente tendrá que jugar la historia de la religión en la era del ateísmo. Las huellas más antiguas que conocemos del fenómeno de la religión se encuentran en el culto funerario. Es el sello humano que primero se da a conocer, y me parece muy significativo que haya conservado su fuerza

determinante hasta los sistemas sociales ateos de la actualidad y que seguramente la seguirá conservando en el futuro inmediato. Ritos fúnebres, monumentos funerarios, cementerios, ritos de duelo, formas de lamentaciones, todo ello se articula de las maneras más diversas en el seno de la humanidad e indica a través de las fronteras costumbres religiosas dirigidas por la Iglesia. Por su parte, cada una de las religiones debe proclamarse, de acuerdo con su esencia, el verdadero camino de la salvación. Es evidente que esto no puede cambiar nada de la universalidad con que formas de vida y de muerte, religiosas o convertidas en profanas, acompañan a la humanidad. Aquí existen realidades inmutables de la experiencia humana que ningún poder del mundo puede suprimir. Ahora me pregunto si en la época del igualitarismo y de la siguiente civilización mundial perdurará la inercia de los credos, costumbres y valores experimentados. Tengo la impresión de que es precisamente la visión de la inercia en la vida cultural del ser humano donde la expansión de la civilización mundial de hoy encontrará sus límites internos, y afirmo que un elemento de la productividad de las llamadas ciencias filosóficas es que agudizan la visión de las fuerzas de la inercia de la vida experimentada y exigen también una experiencia de la realidad para las tareas del futuro.

No cabe duda de que no sólo habrá igualación, sino también nuevas formaciones de grandes espacios dentro de los cuales deberán crecer nuevas solidaridades y asentarse en la disposición de ánimo general. Ésta es una misión que Europa debe cumplir para su propio futuro. Al final, sin embargo, la presente reflexión, que aquí intentamos todos juntos, es por sí misma una ilustración de esta pregunta: ¿qué puede ser todavía Europa en un mundo cambiado en el cual se verá reducida no sólo en su poder político, sino tal vez en muchos otros aspectos, así como en una parte muy modesta de la estructuración mundial? Entre todas las posibles estructuraciones políticas de una Europa unificada, la unidad intelectual de Europa

me parece una realidad... y una misión que encuentra su terreno más profundo en la conciencia de su diversidad. Me parece la señal de vida más visible y el aliento intelectual más hondo en el que Europa será consciente de sí misma el hecho de que conserve, en la competencia y el intercambio de culturas, la idiosincrasia esencial de sus tradiciones vividas. Trabajar en este sentido se me antoja la contribución que las ciencias filosóficas tienen que aportar no sólo para el futuro de Europa, sino para el futuro de la humanidad.

¿El fin del arte?

Desde la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte hasta el antiarte de la actualidad

El tema «fin del arte» no significa para nosotros sencillamente lo mismo que ha significado tan a menudo en la vida y la evolución del arte en Occidente, a saber, la reacción de una generación al cambio de las cosas y sobre todo de las cuestiones de gusto presentadas como las correctas por una generación más joven. Son principalmente los últimos años los que rechazan el nuevo arte meneando la cabeza, como si fuera el fin del buen gusto y del arte verdadero. Hoy se trata, como es notorio, de una ruptura y una irrupción más profundas, de una desconfianza y suspicacia más radicales que nos desafían a todos a reflexionar y llegar al fondo de la situación.

En realidad es la decadencia de la sociedad cultural y de su cultura estética lo que nos obliga en la época industrial de hoy a formularnos esta pregunta. Buscamos ayudas mentales para este tema. Tampoco esta ruptura es solamente esto, sino que, como todas, puede convertirse en germen de un nuevo crecimiento. Cuando nos preguntamos dónde podemos encontrar ayudas mentales para solucionar este problema, Hegel es quien se nos antoja más cercano. Él fue quien formuló primero el tema del fin, no solamente del arte, sino en un sentido mucho más amplio. Hegel, ese valiente suabo, afirmó comprender en su propia mente la perfección de toda la historia del pensamiento y el alma de Occidente; más aún, de la historia de la humanidad en general. Abrigaba la convicción de que la historia tocaba en cierto sentido a su fin, ya que había dejado de ser posible toda duda y discusión sobre el principio por el cual discurre la trayectoria de la historia mundial; el ca-

mino de la libertad para todos era lo que constituía la razón de la historia. Ésta es la conocida teoría de Hegel, de la que podemos decir que dio a conocer con juicio certero un principio que alcanzó su victoria final con la Revolución Francesa pero que en el fondo surgió en el mundo con el cristianismo. Es indiscutible que todo ser humano debe ser libre y que no deben existir esclavos ni esclavización de ninguna clase. La historia consiste en el intento de realizar este ideal; así lo enseñó Hegel y por esto sigue adelante la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización: como la lucha de dominio contra dominio y por la liberación del dominio... una lucha cuyo fin aún no puede preverse.

No es, sin embargo, sólo el fin de la historia el que aparece ante nuestra experiencia real bajo una luz dudosa. Lo mismo sucede con el fin de la metafísica, que a principios del siglo XIX fue proclamado por primera vez a través de Auguste Comte bajo el lema del «positivismo», la *philosophie positive*: «La era de la metafísica ha terminado. Hemos entrado en la era de la ciencia.» Esto se dijo y se aseguró una y otra vez. En nuestro siglo Martin Heidegger ha llevado, por así decirlo, hasta el fin la misma tesis al prever —como la visión del último ser humano de Nietzsche— el fin de la filosofía en la proximidad del desinterés general en relación con la cuestión del ser en la era de la perfección técnica mundial, que necesita una mentalidad diferente.

Me gustaría relacionar estas tres predicciones del fin, el de la historia por Hegel, el de la metafísica por Comte y el de la filosofía por Nietzsche y Heidegger. Me quiero dirigir especialmente a la ayuda mental que representa la afirmación de Hegel sobre el carácter pasado del arte. Es una formulación muy suaba, como es preciso reconocer, que no brilla por su ingenio ni deslumbra por su elegancia, sino por su chocante rudeza. Concierne a algo esencial que aún nos parecerá tal vez más esencial si pensamos en ello con más detenimiento y reconocemos en ello nuestro interrogante de hoy. Si los conoci-

mientos y la ciencia de Hegel son los que hacen del «arte» algo pasado, la «ciencia» no debe de ser para él este progreso impresionante de las ciencias experimentales que relacionamos con el lema del positivismo, sino el resumen de todo nuestro saber, que en un último sentido se ha adelantado, como ciencia del concepto, como *philosophie*, incluso a la tarea del arte y asumido una forma más elevada de conciencia intelectual. Las tesis sobre el carácter pasado del arte se refiere en Hegel a este hecho que en la época clásica de la escultura griega representó lo divino en la manifestación del arte directamente como la propia verdad. Todavía la época del Dios del otro mundo, es decir, del cristianismo y su mensaje, pudo participar de esta verdad en la forma del recuerdo y del culto a la memoria de lo divino. Son las llamadas artes románticas, como se denominaban en tiempos de Hegel, especialmente la pintura y la música y ciertamente también el arte universal, la poesía, las que conservan en la era cristiana esta resonancia de la conmemoración de los dioses. Entendida así, la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte no implica sin más que el arte ya no tiene ningún futuro, sino que en su esencia pertenece siempre al pasado, cuandoquiera que florezca, hasta cualquier futuro. Antes ya se le había anticipado otra posibilidad de creación intelectual de lo verdadero que Hegel vio al parecer en el mensaje del Nuevo Testamento cuando éste se refería a «adorar en el espíritu y en la verdad». Haber elevado en el concepto la verdad del cristianismo fue por ello la reivindicación de su propia doctrina filosófica. La audaz tesis del carácter pasado del arte quiere ser mucho menos de lo que se cuenta en general, una crítica del arte de su propia época.

Con todo no es ninguna casualidad que precisamente en esta época a la que pertenece Hegel y que para todos nosotros es la época de Goethe, pero que para la filosofía significa el período del movimiento filosófico desde Kant a Hegel, el arte y su posición en el panorama general de la búsqueda humana de la verdad ocupe un lugar de interés preferente. Las leccio-

nes de Hegel sobre estética pertenecen a las obras de Hegel que más profundamente han determinado el pensamiento de los siglos posteriores. En cualquier caso, es una de sus lecciones, redactada con brillantez literaria por uno de sus alumnos, donde Hegel puede hablar como un maestro que tiene una respuesta para las vivaces preguntas de sus oyentes. Cuando Hegel escribió sus libros, su *Fenomenología del espíritu* y su *Lógica*, fue para un círculo muy reducido de hombres capaces de entregarse a la reflexión, algo similar al caso de Heidegger, cuando en su fase tardía envió al mundo sus ensayos, enigmáticos en su mayor parte, en comparación con el ímpetu de su voz, con la que se dirigía a sus oyentes, enseñando y hablando.

Las lecciones de Hegel sobre estética representan en su conjunto una respuesta que también sabe prestar energía al tema del carácter pasado del arte. Hegel ve en el arte la presencia del pasado. Tal es la grande y nueva distinción que el arte ha ganado en todo nuestro conocimiento. Nos lo confirma, y no en último lugar, el uso lingüístico. Hasta ahora, en el siglo XIX, no empieza la expresión «el arte» a adquirir su sentido limitado e inequívoco, es decir, a designar lo que antes tenía que distinguirse expresamente como las «bellas artes» de las otras artes humanas, la artesanía y la mecánica. «El arte» como presencia del pasado no es sencillamente un aspecto de la aparición de una conciencia histórica, que en el fondo recibió su primera acuñación en el concepto cristiano de la hagiografía y la última en la historia secularizada de la era del esclarecimiento, que también hay que atribuir a la versión completa de la historia universal de Hegel. Lo que se anuncia en la crítica romántica del esclarecimiento es algo distinto: la nueva conciencia del carácter diferente de todos los pasados, que se abre paso al final de una nueva tradición de la metafísica como la perspectiva hagiográfica general. En este momento «el arte» significa algo nuevo: la contemporaneidad esencial de todo el arte toma conciencia de algo expuesto por la última reflexión

sobre la historia. Esto encuentra en cierto sentido en la tesis de Hegel su primera y oculta conciencia de sí mismo.

En cualquier caso, lo que surgió en el siglo XIX fue algo decididamente nuevo que determinó el progreso del arte. Fue el fin de la gran evidencia de la tradición cristiano-humanística. Con ello se perdió el mito común a todos. Con mito no me refiero a lo solemne que el profano suele asociar a esta palabra y tampoco al concepto religioso contra el verdadero Dios del cristianismo. El mito aquí sólo significa lo siguiente: lo que se cuenta, contado de tal modo que nadie puede dudar de ello, tanta es la fuerza con que nos dice algo. El mito es aquello que se puede contar sin que a nadie se le ocurra preguntar si es cierto. Es la verdad que lo armoniza todo y en la que todos se comprenden. Y es precisamente esto lo que entonces tocó a su fin, la evidencia de la tradición cristiano-humanística.

Para saber que es así, sólo tenemos que mirar a nuestro alrededor. Es el fin del último estilo arquitectónico común de nuestra civilización occidental, el fin del barroco y de su retoño, el rococó. Desde entonces apenas existe algo tan vinculante en general y vinculante para toda una época como lo que se manifiesta en el carácter de la construcción y que domina como estilo arquitectónico. Se trata de una gran variedad de formas de construcción y formas de estilos que se levantan una junto a otra. Es significativo que la primera forma de construcción que distinguió como un estilo a los edificios públicos fuera entonces el clasicismo. Ya el nombre indica la tendencia artística hacia un modelo anterior. Uno piensa en Munich y en Klenze. A esta primera forma de construcción siguen otras réplicas, ya sea del barroco, ya sea del Renacimiento, ya sea un nuevo gótico e incluso el románico de nuestras estaciones ferroviarias.

Lo que aquí revela la arquitectura es universalmente válido. La evidencia con que una conciencia pública se expresa en edificios públicos es inherente a ella. Tanto si se trata de la ordenación del culto como del gobierno o solamente del nue-

vo gusto por la actividad profesional y la virtud burguesa, todos eran ciertamente obras de arte. Pero al mismo tiempo eran obras en las que todos se reconocían de nuevo. Por ello no fue en el fondo una distinción estética que facilitó a los entendidos y doctos una distancia objetiva y que supo diferenciar entre las creaciones de arquitectura, pintura, música, el arte presente en la obra, del mensaje y la expresión predominantes. El mito —para usar de nuevo en el sentido más prosaico el concepto propuesto por mí— valía para todos. En mis propias investigaciones he introducido en cambio la expresión artística de la no diferenciación estética... y de esto se trata precisamente y no de la cuestión de quién no hizo la distinción y quién sí. Ambos participaron en lo mismo. Por ello preguntamos qué hay de nuevo en que el arte se reconozca como arte. Debemos preguntar, si queremos aclarar nuestra pregunta de hoy, si el arte deja de poder ser arte. Presta un nuevo sentido a la pregunta sobre la verdad del arte, del mismo modo que ésta ya no está supeditada a otras necesidades del espíritu, sino que es consciente de sí misma y nosotros de ella como arte. Sólo cuando pensamos en el arte como arte, surge la pregunta que antes se contestó a sí misma.

Así hay que entenderlo también cuando Heidegger, en el curso de la destrucción de la tradición metafísica de Occidente renueva la pregunta sobre la verdad del arte y habla de la puesta en marcha de la verdad. Lo que aparece ante la vista es la totalidad del pasado y el presente del arte. Hoy en día, cuando todo se amplía hasta dimensiones globales, se pregunta en una nueva latitud, porque todas las lejanías, de los tiempos como de los espacios, se han trasladado a la proximidad de un nuevo presente y hecho todas a la vez sus reclamaciones. En lo sucesivo tendremos que habérnoslas con una doble figura en la que nos sale al encuentro el arte. En la era de la conciencia histórica debe, por así decirlo, mirar hacia ambos lados, a la actualidad del pasado, en el que coincide todo el arte, y al arte de la propia época, que es el único contemporá-

neo nuestro. Esta relación se ha vuelto tensa. Cuanto mayor es la difusión de la educación estético-histórica en el siglo XIX y en nuestro siglo, tanto más se deja sentir esta tensión. La creación contemporánea está cada vez más a la sombra del gran pasado del arte que nos rodea como presente. Pensemos, por ejemplo, en cómo la música contemporánea se traslada por precaución a la mitad del programa para que nadie llegue demasiado tarde ni se vaya demasiado pronto. Esto es un síntoma. Expresa algo de lo que no se puede culpar a nadie. Es la tensión que se ha apoderado de toda nuestra conciencia del arte y que se intensifica de forma creciente en nuestro siglo. Sólo hay que pensar en la explosión de la pintura a principios de nuestro siglo, en la aparición de la pintura abstracta o en la consigna del antiarte, que en la actualidad expresa la resistencia contra nuestra sociedad industrial y la reproducción en masa, así como contra la sociedad intelectual de ayer.

Interroguemos de nuevo a Hegel. En su estética está expuesto plenamente el punto de vista del arte. Se comprende en seguida por el tratamiento que recibe el concepto de lo bello en la naturaleza. Desde el punto de vista del arte ya no posee ningún carácter independiente. Vemos siempre la naturaleza con los ojos del artista plástico. Esto representa un cambio profundo. El trasfondo teológico o cosmológico de la experiencia de la naturaleza se ha diluido totalmente, porque ya no es la creación cuya magnitud y sublimidad emociona a los seres humanos, sino la respuesta espiritual que la naturaleza puede darnos, y siempre en su inaccesibilidad para la voluntad humana. El hecho de que las bellezas naturales y las definiciones que Kant leyó en ellas, así como la teoría estética del presente, ofrezcan sus servicios de forma espontánea e involuntaria, como demuestra el ejemplo de Adorno, estriba sólo en la confusión del gusto y el arte.

Hegel definió, sin embargo, la llamada belleza del arte como la apariencia sensible de la idea. Esto no formula, ciertamente, ningún ideal de estilo determinado, sino una declaración

filosófica sobre lo que siempre es el arte como arte. Ahora hay que preguntar cómo debe entenderse esta definición después de la época hegeliana y en nuestro tiempo. Como esta definición del concepto de lo bello está delimitada por conceptos, contiene evidentemente una contraposición, lo sensual y la idea. Es la distinción del platonismo, la separación del *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis*, el mundo sensible y espiritual, que como es sabido está en la base del lenguaje conceptual hegeliano. Más todavía es la reconciliación de los dos mundos, que debe encontrarse en lo bello, lo que constituye una relación directa con Platón. Lo bello es precisamente la apariencia del bien, es el brillo sensual, el resplandor sensual, el esplendor derramado sobre lo aparente, de modo que aparece y brilla como una figura ideal. El brillo sensual de la idea, por consiguiente, proclama en el fondo la coincidencia de cosas totalmente distintas, la idea y la apariencia. También es esto realmente lo que todos admiramos en las grandes épocas estilísticas del pasado del arte y lo que experimentamos igualmente ante las obras logradas de la actualidad, esta inconfundible e inconfundida unidad de apariencia y contenido. Esto suena sin duda al principio como el ideal estilístico del arte clásico, en el cual Dios está presente en la manifestación de la escultura. No obstante, también hoy se comprende la presencia de lo común a todos en la manifestación del arte, cuando más allá de todo nivel cultural e intelectual reconocemos todos en la figura de lo divino, en el contenido mítico, la misma presencia. Tanto si pensamos en la Pasión de Bach, que en la iglesia congrega en una experiencia común a los amantes de la música sublime y a los verdaderos miembros de la comunidad cristiana, como si pensamos en el teatro griego, cuyos textos aún ofrecen un material inagotable a la cultura intelectual de generaciones y al ingenio de los doctos y que, sin embargo, cautivaban a todo el público teatral de Ática, desde artesanos a la crema de la sociedad. Es el igualamiento estético, la par-

ticipación en algo común lo único que hace posible esta solidaridad en la recepción.

La coincidencia entre idea y manifestación sigue siendo en cierto sentido una definición válida de lo bello en el arte, pero en los siglos XIX y XX ya no ha sido una definición evidente, aceptada por consenso general. Una concordancia evidente en las declaraciones sobre el arte tampoco se produce en el laberinto de una politización artística, por ejemplo, en la ebullición del pujante nacionalismo del siglo XIX. Esto constituye sin duda una pérdida, y como a todas las pérdidas sentidas le corresponde una necesidad y un esfuerzo por recuperar lo perdido. Esto marca el arte de los modernos, en su búsqueda de lo común y evidente. Con «arte moderno» no me refiero aquí solamente a los posmodernos de hoy y tampoco sólo a los «modernos» de los inicios del siglo XX. Me refiero a todos ellos. No cabe duda de que deben incluirse los modernos y los más modernos. Todo cuanto se creó a partir del seudohistorismo del siglo XIX son nuevos caminos del vehículo, nuevos caminos de la creación. El artista es impelido por la conciencia de que una «declaración», una nueva asamblea en torno a lo común, a lo verdadero, que a todos une, tiene que producirse. Esto facilita la comprensión de lo que debió conducir a la sociedad intelectual, esta manifestación de la cultura burguesa de los siglos XIX y XX, cuando se perdió la evidencia de las declaraciones de la creación artística contemporánea.

Se comprende incluso —un síntoma inconfundible de esta pérdida— por qué se produjo el fenómeno del *kitsch* precisamente en estas circunstancias. Si no me equivoco, el *kitsch* existe desde que existe la necesidad de algo común que ya no está al alcance de todos como una condición evidente. Pensemos, por ejemplo, en la evidencia con que en la gran historia de la pintura la imagen representativa del emperador con todos sus atributos, para nosotros tan lejanos, del caballo, la armadura y el bastón de mariscal, está, sin embargo, tan ajustado a la figura imperial. O en las imágenes de los santos, que pese a

todos los cambios de apreciación nunca causan la impresión de un disfraz o una máscara porque como expresión evidente de la veneración piadosa incluyen la evidencia de la manifestación sensual. Hasta la desaparición de esta evidencia no existió la búsqueda del efecto, que asociamos con el fenómeno del *kitsch*. Es posible que sea muy noble el objetivo al que se apunta de esta manera y que se querría difundir. El *kitsch* hecho con buenos fines no es mejor que el puramente comercial. Por ello no podemos contemplar el *kitsch* sencillamente como un concepto de calidad negativo. Una obra de menor calidad no necesita ser *kitsch*, de modo que creo que donde no existe ningún concepto del arte que se haya establecido como punto de vista propio, apartado de todas las demás comunidades, no puede existir el *kitsch*. No tiene nada que ver con el nivel creativo como tal. En el arte rústico, pese a todas las imitaciones que se advierten en él, no hay *kitsch*. Refleja más bien, por ejemplo, en la pintura vítrea, la evidencia de un contenido común, ya sea de naturaleza religiosa o profana. El atractivo de este arte estriba precisamente en que aquí aparece de manera espontánea aquello que en los esfuerzos del artista en nuestro mundo actual sólo encuentra su expresión en la rara consecución de una obra. Una obra de arte lograda es siempre un intento logrado de unir lo que se desmorona.

Puedo ilustrarlo con un ejemplo: la obra poética de Paul Celan, cuya fuerza creadora se consumió formalmente en su trabajo. Era el trabajo de dejar surgir de fragmentos sensoriales, fragmentos de sonidos, diseminados como escombros pero aun así parecidos a la música, un nuevo engranaje de lo incompatible. En los raros momentos en que un lector comprende verdaderamente la poesía en su unidad interna, aparece de pronto en ella algo universal que ahora llamamos natural o evidente. Leo en ella lo que ha cambiado y lo que ha permanecido. No hay ninguna unidad estilística comun, como incluso el profano culto siente con tanta fuerza ante los grandes períodos artísticos del pasado que le resulta imposible dis-

tinguir el estilo personal del pintor en cuestión. Ahora se tiene mucho más la impresión de que el estilo no existe, sino que se busca, y es una larga búsqueda hasta que el artista actual, privado de una tradición válida, encuentra su propia caligrafía, precisamente la suya y que debe ser legible. No cabe duda de que es un trabajo para ambas partes, para el artista, que busca la caligrafía legible, y para el lector, que debe familiarizarse, por así decirlo, con esta caligrafía y con lo que dice.

El ejemplo muestra exactamente la rotura y el desmoronamiento que presenciamos hoy en día y que propone su tarea al arte. Para ilustrarlo con algunos grandes artistas del siglo XIX: incluso temas clásicos pueden recibir un nuevo tratamiento, como podemos admirar en la actualidad no tanto en los nazarenos como en Feuerbach o Marées. O al revés, el motivo de las estaciones ferroviarias podría ganar un nuevo atractivo cromático. De este modo se recuperará en una nueva unidad lo clásico o lo moderno distanciado, y esto será un trabajo no sólo para el creador, sino también para el receptor. Es la falta de naturalidad lo que aquí ha de conseguir una nueva fuerza de convicción a través de la creación artística.

Esto puede comprenderse muy bien desde el principio por las declaraciones de Hegel y por esto he empezado con las respuestas de Hegel. En la pintura es donde se ve con más claridad. En ella se da una nueva tendencia del arte experimental ya en la elección del motivo, e incluso cuando reaparecen viejos contenidos universales o se emplean viejas formas transformadas, existe el desafío a nuevas aventuras. Se exige una y otra vez, tanto al creador como al receptor, a vencer la extrañeza. La historia de la pintura moderna impone al pintor una larga serie de intentos, y al espectador, que se familiarice con la escritura del artista. Aunque Hegel opinaba que todo está probado y medido y que la evolución de la pintura consistirá en simples variaciones, la verdad es que la historia de la pintura ha experimentado verdaderas revoluciones. Con cada nuevo cambio se incrementaban de tal modo las exigencias al

espectador que al final la propia obra de arte parecía perder su identidad ante la intervención de las artes de reproducción y el enorme incremento de exigencias al espectador. En realidad, como ya he indicado, la lógica interna de esta evolución ya está apuntada en el punto de partida de Hegel.

Con ello nos hemos aproximado a la fase de la discusión que hoy domina la escena. El experimento ha hecho saltar todas las fronteras. Las expectativas de los profanos están sometidas a la máxima tensión. Nos hallamos al final de un largo desafío que nos ha conducido a una suspicacia definitiva ante la pintura y el arte en general a través de la destrucción cubista de las formas, la deformación expresionista de las figuras, la traición surrealista y la creciente desnudez del cuadro abstracto. La obra de arte ya no tiene que ofrecer un placer gratuito al consumidor. El artista desea provocar, irritar y algunos querrían ver en su obra una especie de proposición, mientras otros invitan a una actividad continua y sin formas. Del mismo modo, por ejemplo, en la música de serie se deja al intérprete la composición del programa. Así debe dejarse convencer y confundir el espectador de un cuadro por las cambiantes interpretaciones de la misma pintura: recordemos las catedrales de Monet o las 40 variantes de Picasso sobre *Las Meninas* de Velázquez. La pujante vitalidad de los nuevos ritmos, el auge de los carteles, lo caricaturesco, lo significativo quiere dejar totalmente atrás la identidad latente de la obra.

También es inconsiderado, en mi opinión, discutir por ello su legitimidad al concepto de la obra. Porque mientras la obra de arte de elaboración artesana o industrial se colma y desgasta por el empleo, puede contener tanta fuerza, tanta esencia vital que acabe destacando, ganando identidad. En un tiempo existió entre los hombres (Rilke). Esto sucede al principio con el propio artista, que entre los innumerables intentos de trabajo que sirven a su artesanía, éste o aquél se distingue como perteneciente a su obra. Esto se llama entonces su *oeuvre*. Pero aquí cuenta también el receptor. Recuerdo muchas improvi-

saciones de órgano de Günther Ramin en torno al motete de la iglesia de Santo Tomás en Leipzig. No siempre, pero a veces uno deseaba no salir, de tal modo le retenía la improvisación del posludio de órgano. Efímero, único, irrepetible... con el juicio ganaba consistencia, como señaló uno de los oyentes. Esto significa «juzgar»: seleccionar (o desechar), exponer a la luz de lo válido. No se trata verdaderamente de una identidad inanimada de la obra, contra la que se debería aducir una diferencia. Siempre es la entrada en una validez nueva, en una validez permanente y al mismo tiempo cambiante. Puede ser que los días de la pintura estén contados, que el gran mural de un Tàpies o un Miró, o las esculturas y monumentos al aire libre de un Henry Moore o un Serra alcancen mejor la sublimidad plástica de las grandes superficies y los grandes espacios y correspondan mejor a la premura y la precipitación de nuestro mundo que en el marco de las galerías... todo lo que tiene consistencia como obra de arte nos retiene, nos hace demorar en la turbulencia de la tormenta.

Hagamos la prueba, siguiendo la antigua práctica fenomenológica y apuntando al centro común desde los extremos. ¿Qué hace que el arte sea arte, tanto ayer como hoy y mañana? En estos extremos veo (como Hegel) a la arquitectura y la poesía. Una está fija dentro de los tiempos, descomposiciones y ruinas, mientras en el otro lado declama el arte de la palabra, que sobrevive y vence a todos los espacios y tiempos, el arte de la poesía. Preguntemos cómo la obra tiene su puesto y conquista su vida en estas formas extremas del arte entre creador y receptor. Formular así la pregunta significa por adelantado quitar la base a la falsa alternativa de producción y recepción, de estética de la producción y estética de la recepción. No solamente que el otro lado estará siempre rodeado por ambos lados. Por parte del artista está la mirada previa al resultado como cumplimiento de una esperanza, como triunfo de una esperanza o como efecto contrastante de una esperanza. Por el otro lado la obra encuentra al arte siempre de

manera que el receptor le atribuya, a ella o al artista, que es su creador, una intención o una idea, y de manera que en ciertas circunstancias la propia obra deba permanecer detrás de su idea. Ambas intrusiones del otro lado siguen siendo por su parte anticipaciones, y la realidad verdadera tiene un aspecto diferente. En su calidad de algo logrado y bien terminado, la obra no es ni la simple consecución de un resultado planeado ni, visto desde el otro lado, puede la idea, que el receptor reconoce en él, reivindicar que comprende totalmente el asunto. Es como un diálogo auténtico en el que interviene lo imprevisto para indicar la dirección al progreso de la conversación.

Así hablamos en la arquitectura de la planificación de la obra del arquitecto y de la idea arquitectónica que el admirador reconoce en la edificación. O hablamos de lo que el poeta quiere decir en su poesía o de lo que nos gusta de ella. También la poesía dice más de lo que oye éste o aquél. La comprensión no quiere reconocer lo que uno ha imaginado. Se trata de algo más, de algo que ni sabe el poeta ni nadie más puede decir y que, sin embargo, no es arbitrario ni subjetivo. Cómo es, nadie lo sabe.

Están el constructor y el arquiecto. No se trata de una inspiración, de una construcción soñada por él o que guarda en un cajón, sino que hay un lugar determinado y una finalidad determinada y un entorno elegido de antemano, en la ciudad o en el campo, y seguramente el arte del arquitecto consiste en acomodarse a las condiciones espaciales y conseguir una nueva ordenación del espacio. Las edificaciones no son nunca utopías. En la arquitectura se ha conservado con más fuerza que en otros ámbitos del arte la función directiva de toda la obra según las necesidades y la finalidad del encargo. Decimos entonces que aquí el artista es menos libre, y quizá sea verdad. De todos modos la concepción moderna del arquitecto no ha permanecido ajena al cambio general que ha prestado autonomía al arte. El predominio de la fotografía libre y su difusión a través de la técnica de reproducción de nuestro

siglo ha actuado sobre el arquitecto y sobre la experiencia del arte arquitectónico a través del espectador. Quien ve edificios como fotografías (o ya no los ve, sino que sólo los retrata) olvida que se levantan en el espacio y crean espacios de los que uno entra y sale y que no están ahí principalmente como atracciones turísticas, sino que tienen su lugar en el tráfago de la vida —como iglesia, ayuntamiento, banco, baños, instalaciones deportivas o lo que sea—, y de repente somos conscientes de algo que surge casi imperceptiblemente, algo que nos obliga a detenernos, que comprendemos como una respuesta y en lo cual nos reconocemos a nosotros mismos. La deshabituación de la mirada a lo aparente, que corresponde a la fuerza de abstracción constructiva de la técnica moderna, ha destruido ciertamente muchas cosas, ciudades y calles, espacios y plazas, y cegado verdaderamente al espectador, como si una edificación pudiera ser una obra de arte aislada y no tuviera otra finalidad que interpretar a su tiempo y estuviera construida en un mundo determinado mucho antes.

Ni siquiera esto es suficiente para dirigir la mirada a lo que nos rodea, de lo cual una edificación puede parecer la solución idónea. Se levanta, además, dentro de la marea de la vida, que brama a su alrededor, y siempre hay personas que no sólo la admiran, sino que la incorporan a su vida. Algo que se hallaba al margen es succionado por la ciudad, imprevisible... y de nuevo la edificación, donde la ciudad o el paisaje lo consiguen, es readaptada, reformada hasta que la vieja se convierte en nueva. Esto lo vi una vez en Burdeos, donde la ciudad medieval cambió de imagen en el siglo XVIII al erigirse nuevas edificaciones y ensancharse las calles estrechas y rectas que salen del puerto para adentrarse en la ciudad, y es conocida por todos la estructura urbanística de París, cuyo crecimiento ha superado incluso los fantásticos planes de un Napoleón. Hace unos años estuve en mi ciudad natal de Breslau. Cuando salí de la intacta estación central, mi mirada se posó inmediatamente en una enorme iglesia que no había vis-

to en mi vida. En realidad, toda clase de atrocidades arquitectónicas de finales del siglo XIX habían sido reducidas a escombros y la iglesia era nueva. Así puede adquirir un edificio una importancia espacial que nadie había previsto. También el arquitecto actual, que dispone de medios nuevos e insospechados y se enfrenta a encargos característicos de su propia época, está con su arte al servicio de esta continuidad entre el ayer y el mañana, que se apropia de su creación y la transmite.

Por el contrario, la poesía, sobre todo desde que existe la literatura y pertenece a una época de cultura literaria a cuyo fin estamos tal vez acercándonos, parece independiente de semejantes condiciones espaciales y temporales. Tal es la primera impresión. Sin embargo, detrás de esta apariencia puede esconderse una dependencia más profunda. Sólo necesitamos preguntarnos: ¿son los espacios y tiempos libres que nos concede la moderna vida laboral otra invitación a la lectura e incluso a la lectura de poesía? Sobre esto podemos abrigar serias dudas. Pero quién sabe si en el conjunto de fuerzas humanas que hoy en día se dedican con tal exclusividad a la forma técnica de la civilización de nuestra existencia, no surgirán algún día nuevas necesidades que establezcan un nuevo equilibrio. Nadie puede predecir si tras el interés por la literatura narrativa aparecerá, como una verdadera reacción, una inclinación hacia la poesía, tal vez incluso una necesidad de ella. Sea como fuere, la independencia interna de la literatura de las circunstancias y condiciones exteriores tiene en cualquier caso un importante reverso, que es el grado de actividad, de auténtico esfuerzo y espontaneidad que exige como ninguna otra forma artística.

Ningún otro arte requiere tan visiblemente la colaboración del receptor como la poesía. La lectura es hasta la fecha la forma auténtica y representativa en que es palpable la participación del receptor en el arte. En realidad ocurre lo mismo en todas las artes, que sólo en el «reconocimiento» encuentran su realización plena, pero esto se manifiesta en la poesía con una diferenciación particular.

Me gustaría distinguir tres clases de este reconocimiento, que en su conjunto son para nosotros prototípicas de todas las artes. En primer lugar se encuentra el requisito de saber leer. Esto no sólo significa la capacidad de deletrear (y de la correspondiente capacidad de escribir), sino también la de descifrar el texto como una unidad oratoria. Se trata de la primera condición para comprender la obra de arte en su calidad auténtica. Todos lo sabemos por la imposibilidad, por ejemplo, de traducir a la propia lengua poesías líricas en lenguas extranjeras, o de entender completamente la traducción. Existen en el texto poético original unos matices de significado y sonido tan íntimamente entretejidos, que su ratificación significa un reconocimiento previo. Oímos todas nuestras lenguas maternas y los textos de nuestra propia lengua en una plenitud, una riqueza y un resplandor que frente a la palabra y el lenguaje poético de todas las demás lenguas parecen un reconocimiento de nosotros mismos. Y no obstante, cualquiera que haya vivido una temporada larga en otro mundo lingüístico sabe que a su regreso los primeros y más simples sonidos de la lengua materna nos emocionan como un reconocimiento auténtico. Con tanta más razón la palabra poética.

Un texto poético, sin embargo, no requiere la ratificación del lenguaje significativo. Siempre se despierta otra cosa en la que nos reconocemos a nosotros mismos. Son espacios intelectuales libres que la lengua poética abre y que el lector llena con su participación. Ésta varía en cada caso, pero a pesar de ello la identidad de la poesía no resulta afectada. Cuando recuerdo en un momento dado la famosa poesía de Goethe «A la luna», los jirones de niebla y las ondas de luz evocados por el «resplandor de la niebla» brillarán seguramente ante mis ojos de modo muy distinto que ante los de otros o ante los míos propios en otra ocasión. El lenguaje de la poesía es único, por diferente que sea su efecto. Por esto Roman Ingarden, el gran fenomenólogo polaco, ha propuesto el importante concepto de «esquema», que designa y al mismo tiempo

solicita y autoriza la libre participación, en que cada uno se reconoce a sí mismo.

Ahora sigue, en mi opinión, una tercera forma de reconocimiento que no me gustaría llamar colmar —como de significado, ni siquiera llenar, como en el caso del esquema— sino «rellenar». Me parece uno de los conceptos más esenciales en relación con la esencia de toda experiencia artística. «Rellenar» significa aquí que el lector (o el oyente) capta lo que hay más allá de la imagen poética y que hace su aparición y asimismo se adelanta en la dirección de lo que quiere decir. De este relleno somos todos capaces cuando nos ha impresionado una imagen en lenguaje poético. Entonces abandonamos totalmente en ella nuestro propio mundo de experiencias privado y subjetivo. Vemos y oímos más allá de una imagen, pasando por lugares más débiles o huecos; la rellenamos, y en esta participación forzosa inicia la obra de arte su auténtica realidad. Entonces desaparece todo contraste entre lo mío y lo suyo, toda contradicción entre lo que el artista querría decir y lo que el receptor capta de ello. Se funden en una sola cosa. Tal es el motivo de que hayan perdido cualquier resto de privacidad, de modo que, por ejemplo, el aspecto biográficamente ocasional de un texto poético se transforma también en universal. Por esta razón las obras de arte proporcionan un auténtico encuentro con uno mismo a aquellos que entran en su órbita. Cuando una obra de arte del lenguaje está ante nosotros, muchas cosas previamente formadas pueden haberse incorporado a ella; en esto el estudio de la intertextualidad, tal como lo realizan hoy los postestructuralistas franceses, no va descaminado. Y no obstante, hay algo en la imagen poética, cuando todo lo previamente formado se ha incorporado a la nueva y única forma, que nos presenta la poesía como si nunca se hubiera dicho antes y como si acabara de decirse para nosotros. Aquí estriba el significado prototípico de este concepto de «rellenar». Igualmente en todas las demás artes significa esta experiencia la realización total de la obra de arte,

de modo que ya no nos demoramos a una crítica distancia estética, sino que entramos por completo en su interior. A esto se refería Hegel cuando colocó el arte junto al recogimiento y el pensamiento filosófico.

En una época en que la técnica de información y reproducción constituye una auténtica lluvia de estímulos sobre los seres humanos, esta realización del arte se ha convertido en una tarea difícil. El artista de la actualidad, sea cual sea su arte, tiene que luchar contra una marea que embota toda sensibilidad. Precisamente por esto el artista actual tiene que ofrecer excentricidades para que la fuerza persuasiva de su obra resulte efectiva y la excentricidad se convierta en una nueva familiaridad. El pluralismo de la experimentación es por ello inevitable en nuestra época. La excentricidad hasta el límite de lo incomprensible es la única ley bajo la cual la fuerza creadora del arte puede realizarse en una época como la nuestra. La coincidencia ideal entre contenidos conocidos del arte literario o poético y su forma definitiva ya no puede ser en nuestro tiempo como en el pasado tradicional. Ahora se trata de incorporar arte a la existencia terriblemente fragmentada en que no deja de moverse el mundo actual. Si cambian las formas de la vida al mismo ritmo que nuestro presente, las respuestas artísticas a este presente tendrán que contener una fuerza especialmente excéntrica. Pero tal vez la diferencia entre el arte actual y el anterior no sea tan grande como suele parecer cuando un presente reflexiona sobre su actualidad o sobre su pasado inmediato. El fin del arte, el fin de la incansable voluntad creadora de los sueños y deseos humanos no se producirá mientras los seres humanos conformen su propia vida. Cualquier hipotético fin del arte será el comienzo de un arte nuevo.

El hecho de la ciencia

El antagonismo entre la investigación de las ciencias naturales y las ciencias filosóficas alcanzó cincuenta años atrás un grado de tensión y virulencia difícil de imaginar hoy en día.

Puedo respaldar y corroborar esto recordando un acontecimiento público. Me refiero al escándalo que provocó la sucesión de la cátedra de filosofía, ocupada hasta entonces por Hermann Cohen, el fundador de la Escuela de Marburgo, en el año 1913. A instancias del grupo de ciencias naturales de la facultad de filosofía fue elegido para ocupar la famosa cátedra de filosofía un representante ciertamente prestigioso de la psicología experimental, un acontecimiento que tuvo como consecuencia que los representantes de ambos campos de investigación, de la filosofía y la psicología, protestaran juntos públicamente contra este modo de proceder que convertía las cátedras de filosofía en cátedras de psicología. Esta acción conjunta se debió, naturalmente, como todos los auténticos compromisos de nuestra vida, a que así ambos lados podían exteriorizar su protesta, los filósofos en defensa de sus cátedras, los psicólogos en defensa de las suyas. Se trata de un ejemplo entre muchos de la situación tensa que reinaba hace cincuenta años.

Miremos atrás: esta polémica no se habría producido ni habría podido producirse 150 años antes, porque entonces aún existía una solidaridad natural que unía a todos los científicos, por mucha superioridad que tuvieran las ciencias naturales, con la filosofía. Podemos preguntarnos de qué raíces se nutría la tensión cada vez más aguda a través de los siglos en-

tre los dos grupos científicos. Seguramente contribuía el rechazo de la investigación moderna ante la pretensión de apriorismo de la filosofía idealista, y en especial la crítica contra la filosofía natural de Schelling y Hegel. En realidad, sin embargo, esta construcción apriorística tan invocada y desacreditada en el terreno del conocimiento de la naturaleza era algo relativamente positivo: mostraba la ininterrumpida continuidad del antiguo afán de saber. Lo que Schelling y Hegel comprendían sobre anatomía, por ejemplo —y por cierto gracias al trabajo práctico en la disección—, era mucho más de lo que saben al respecto todos los filósofos de la actualidad. Vivía aún en la reivindicación sintética de la filosofía idealista el viejo ideal de la universalidad de la ciencia. Lo que emprendieron los grandes sistematizadores del idealismo alemán fue un último intento, rayano ya en los límites de lo posible, de organizar el conjunto de las ciencias desde el pensamiento filosófico. En realidad era un siglo demasiado tarde para semejante tentativa.

Leibnitz y Newton fueron los dos últimos grandes polihistoriadores de Europa, cuya polihistoria no sólo consistía en una lectura general y un resumen posterior sino también en una participación productiva en la investigación de casi todos los campos de la ciencia que a la sazón existían. Sin embargo, ya en 1800 la idea de una ciencia universal bajo la dirección de la filosofía era sólo posible como un logro sintético adicional del pensamiento filosófico y ya no en el trabajo de investigación activo en todos estos campos. Esto tuvo, sin embargo, la consecuencia natural de que todos los conceptos recogidos a toda prisa que formaban la base de los resúmenes y síntesis filosóficos desacreditaron la reivindicación de la filosofía, que ya no aportaba nada a la verdadera investigación. Famoso es el razonamiento apriorístico de Hegel para la tesis de que el número de planetas estaba cerrado, tesis que presentó en su trabajo de oposición a la cátedra de Jena pocos meses antes de que Herschel descubriera el planeta Neptuno. No menos

grande fue, sin embargo, la resistencia y la reacción a la pretensión apriorística de Hegel en la *Filosofía de la historia universal*, esa gran obra que, como debemos decir para hacerle justicia, reveló una visión de las realidades históricas y una apreciación de las verdaderas líneas de fuerza del proceso histórico que habrían hecho honor a los más prestigiosos historiadores universales de años posteriores. Semejante construcción apriorística de la historia fue asimismo un desafío a la orientación investigadora de la época. La pretensión de que el pensamiento filosófico podía desviar con fríos razonamientos lo que había sucedido y de que además sabía lo que iba a suceder no podía sostenerse ante las ciencias experimentales de la nueva época. Así ocurrió que este siglo de 1816 a 1916 se convirtió en el siglo de la «ciencia» y, por cierto, de un modo por el cual, como se demostrará, debemos rendir cuentas. Pero un siglo de ciencia significó ante todo un siglo de progreso en constante crecimiento y por ello un siglo de ilimitadas esperanzas humanas en relación con el poder y las bendiciones de la ciencia para la vida de la humanidad.

Hoy vivimos en una sociedad que puede llamarse en un sentido general sociedad de las ciencias. Ha admitido en su seno a las ciencias filosóficas —si puedo emplear este amplio concepto para todo cuanto se ha desarrollado en torno al círculo original más estrecho de las ciencias naturales— con amistad y en paz. ¿Cómo ha ocurrido? ¿Qué ha cambiado aquí? ¿Quién ha cambiado aquí? Me parece que la conciencia solidaria entre las ciencias naturales y las ciencias filosóficas ha crecido en un grado considerable en los últimos cincuenta años. Si nos preguntamos por qué, no me refiero a las razones por cuya causa también aquí, como en todas las academias, las diferentes clases de científicos mantienen cierto contacto. Tampoco me refiero a una comprensión más profunda entre las diversas disciplinas. La especialización de las ciencias, por el contrario, ha proliferado muchísimo e incluso la clase científica de una academia no está hoy día en muchas de sus disci-

plinas en situación de presentar una verdadera investigación en el círculo de sus colegas. ¿Cómo puede, por ejemplo, un matemático, explicar algo a sus colegas de su propia investigación científica? Pero precisamente este desarrollo que han experimentado las ciencias naturales origina un positivo movimiento contrario, porque los viejos límites de las disciplinas se han entretejido de tal modo que la conclusión más asombrosa puede aparecer en la investigación desde el ángulo más inesperado.

Aunque esto ya resulta evidente y aunque la necesidad de saber unas de otras se incremente comprensiblemente a medida que disminuye la posibilidad de cooperación activa, y aunque en la creciente especialización existe ciertamente una condición para la nueva solidaridad de la ciencia, creo que la razón decisiva de esta nueva solidaridad se halla fuera de la ciencia, en la estructura de nuestra sociedad moderna y de su fe en la ciencia. Porque exige y espera demasiado de la ciencia, más de lo que ésta honradamente puede dar.

Esto se advierte en la elevada selectividad y el auge de la pericia ideal que la voz de la ciencia determina como un juicio definitivo, ya sea en los procesos económicos o de capital, ya sea en cuestiones de alta política, de guerra, de política económica, etcétera. La fe en los expertos carga sobre los hombros de la ciencia una responsabilidad que llevó a *Karl Jaspers* a calificar a nuestra era en el año 1930 de la era de la responsabilidad anónima. A mi juicio es esta evolución de la conciencia pública lo que une a todos los investigadores auténticos en una conciencia común: están completamente convencidos de adquirir conocimientos siempre parciales, siempre provisionales, que se dejan mutuamente atrás, y de no poder soportar la responsabilidad que una sociedad política irresponsable desearía endosar a «la ciencia».

Tal es el telón de fondo sobre el que destaca la pregunta que forma el tema de nuestra reflexión: ¿qué significa a nuestros ojos el «hecho de la ciencia», cuánto pesa? Me gustaría

discutir en un triple sentido la fórmula del «hecho de la ciencia», que he tomado de la filosofía neokantiana de Marburgo. La tarea consiste en comprender qué nos une en una solidaridad nueva y propia, lo cual es idéntico a preguntarse: ¿cuánto pesa el hecho de la ciencia? El neokantismo de Marburgo acuñó esta fórmula al reclamar una nueva comprensión de Kant, y es de dominio público que con ello pudo adherirse al propio Kant, es decir, a la popular exposición que hizo Kant de su obra crítica a través de los prolegómenos que debían servir para un mejor conocimiento de su «filosofía crítica». En estos prolegómenos se formula de hecho la pregunta central de su *Crítica de la razón pura*: ¿cómo son posibles las matemáticas puras, cómo son posibles las ciencias naturales puras?

Este trabajo de Kant se ha convertido en el auténtico movimiento público de penetración del pensamiento crítico de su filosofía. Con él prueba en cierto sentido la disertación sobre la *Crítica de la razón pura* de la rotación de Copérnico, que debía estudiar la filosofía. Porque la historia de los años ochenta y noventa del siglo XVIII nos ofrece el grandioso espectáculo de la enorme rapidez con que se impuso de repente esta obra principal kantiana, vestida con crinolina y peluca y tomada con grande y abstracta disciplina. La crítica de Kant significó la destrucción de la falsa ciencia, la falsa ciencia que desde Kant y desde el neokantismo se llamaría «metafísica dogmática», la falsa ciencia de la teología racional, de la cosmología racional, de la psicología racional. Este acto destructivo de la filosofía crítica fue lo que verdaderamente hizo época del pensamiento kantiano. Mendelssohn, el hijo del esclarecimiento, llamó a Kant directamente el aniquilador. Pero fue también un hecho positivo que fundó un nuevo estilo de filosofar que la crítica kantiana calificó de conciencia del tiempo y al que atribuyó especialmente el posterior regreso a Kant. Kant dio la legitimación filosófica a la perfección de la nueva física de Newton.

Creo que, si se quiere ganar el horizonte histórico necesa-

rio, nunca se puede comprender con la suficiente claridad lo que Newton significó, no sólo para la ciencia, sino para la conciencia vital humana de la época moderna. Esto parece no tenerse bastante en cuenta en la investigación. En realidad, la rotación de Copérnico no ha perdido hasta ahora su inquietud, una inquietud que ya debía aparecer sólo por el conflicto con la ortodoxa historia bíblica de la creación, sólo por la humillación de la ingenua conciencia individual de un mundo antropocéntrico. Esto parece natural en la naturaleza humana, que se caracteriza porque frente a todos los fenómenos naturales el relámpago de lo absoluto hace surgir en ella un nuevo *imperium in imperio*, el reino del espíritu en medio del reino de la naturaleza. Hasta que vemos esto con claridad no comprendemos cómo Newton consiguió una reincorporación de la conciencia vital humana a la nueva cosmología, no sólo a través del hecho naturalmente decisivo, científico-histórico, que ahora por fin incluía en leyes unificadas mecánica, física celeste y física terrestre, no sólo a través del hecho de esta síntesis, que sin duda debía prestar el mayor impulso a la confianza en sí misma de la razón humana, sino ante todo a través de la índole de esta síntesis: el concepto de la fuerza remota, la gravitación, condujo de modo inesperado a un concepto de la fuerza que seguramente el propio Newton usó con la máxima reserva, a una evidencia interna totalmente nueva de la conciencia humana. Lo asombroso era que aquí, además de algo totalmente nuevo que la física tenía que enseñar, un concepto de la fuerza que se puede explicar con definiciones matemáticas y representar con los nuevos métodos del cálculo infinitesimal, encuentra a la vez un testimonio humano. Estar dentro de la fuerza es una inclinación fundamental del ser humano, pero no estar sencillamente allí como un entero objetivable en el dilatado espacio, sino proyectar potencia, agrado y destellos, proyectarse a sí mismo en un futuro. Lo leemos, por ejemplo, en Herder. Su sentido de la historia, que le convirtió en un gran precursor de la conciencia histórica en los últimos si-

glos, es ante todo su sentido de la fuerza y el armonioso juego de las fuerzas, de la corriente de fuerzas que nos rodea, que experimentó en su famoso viaje por mar desde Riga a Francia. En su diario describe cómo siente el efecto de la tempestad, el efecto de los elementos, desde fuera hasta las fibras más íntimas de su ser. También Kant en su juventud, el Kant anterior a la crítica, podría llamarse el segundo testigo de la nueva liberación cosmológica, que a través del concepto de la fuerza prestó una nueva legitimación al papel del ser humano dentro de un cosmos infinitamente ampliado. Podríamos señalar que también el neokantismo, en especial la interpretación de Cohen del concepto infinitesimal, tiene una conexión a través de la fuerza con esta experiencia de la realidad.

La ciencia de la mecánica de Newton tuvo ciertamente sus límites, que fueron formulados por el propio Kant. Todos conocemos su frase: «Jamás habrá un Newton de la brizna de hierba.» De hecho éste es el punto en que hasta el día de hoy las disciplinas morfológicas dentro de las ciencias naturales defienden su propio derecho frente a las ciencias naturales matemáticas. Lo que Kant consiguió al fundar las ciencias naturales matemáticas, maduró ahora, en el siglo XIX, en un efecto especial y decisivo con su empleo en el mundo histórico y nuestros conocimientos sobre él. El historiador Droysen, autor de una historia sumamente influyente, una introducción a los cursos sobre el estudio de la historia, reclamó una vez que la historia encontrase por fin el punto de gravitación que acabara con la confusa oscilación de las ciencias filosóficas. Subrayo la imagen que utilizó. No es que tuviera aquí un significado importante, pero que dijera «punto de gravitación», y esto en relación con el equilibrio inestable, indica algo de lo que he apuntado, el modelo de las ciencias naturales en la experiencia del ser que se halla en equilibrio y es determinado por la compensación de fuerzas.

La adaptación al modelo de las ciencias naturales, la incorporación de las ciencias históricas en el establecimiento crí-

tico de la filosofía kantiana, marcó de hecho el siglo XIX. Dilthey convirtió en la tarea de su vida oponer a la *Crítica de la razón pura* una *Crítica de la razón histórica* y el neokantismo, en especial el de Heidelberg, del sudoeste de Alemania, intentó resolver esta tarea colocando junto al mundo de los hechos nomotéticos, demostrables mediante una explicación de las leyes de la naturaleza, el mundo de los valores, el sistema de los valores culturales y a partir de aquí intentó resolver el problema: ¿qué convierte un hecho en un hecho histórico, cuál es, vista objetivamente, la razón de que tantísimos datos de la historia universal no sean hechos históricos y algunos de ellos destaquen? Basó esto en la escala de valores: lo que deja de lado un hecho histórico determinado frente a todos los demás es un criterio objetivo. Las ciencias históricas tienen la misión de incluir, en el empleo del sistema de los valores culturales, el concepto de objetividad de las ciencias naturales.

Así, por ejemplo, se representa el hecho de la ciencia como el principio del conocimiento crítico de la teoría científica del siglo XIX. En el fondo se trata de una teoría del conocimiento matemático de las ciencias naturales que se complementa posteriormente con una teoría del conocimiento histórico. Es sin duda un solo sentido, y no el más fuerte ni el determinante, de lo que nosotros, los seres humanos de la época moderna, debemos entender bajo el concepto de «hecho de la ciencia», mientras no miremos, como los especialistas de la filosofía, exclusivamente a la crítica del conocimiento. El «hecho de la ciencia» se ha convertido en mucho más que eso —y éste es el segundo al que me dirijo—, que la base de toda la cultura occidental de la época moderna. En ella se funda, como nadie puede dudarlo, la civilización actual que abarca a los planetas, sobre ella descansa la cultura de unificación y conciliación que, según parece, viene hacia nosotros de modo incontenible, excluyendo casi la posibilidad de que otras culturas no enraizadas en Occidente, en especial las antiguas culturas de Asia, puedan continuar su trayectoria cultural sin la uni-

formación europea. Este hecho de la ciencia, que dio su primer paso en el siglo XVII, afrontó desde el principio, y me refiero hasta el día de hoy, el compromiso de un equilibrio con aquel otro conocimiento que corresponde al ser humano y ya es inherente a él, que determina sus pasos como ser social y también su existencia personal y privada, y que está marcado por el poder de la tradición. En la filosofía lo atestiguó el poder de aquella ciencia aristotélica que se llamó la primera ciencia, la *prima philosophia*, que siguió siendo actual para los inventores y misioneros de la nueva metodología del siglo XVII, obligándolos a un constante análisis. Descartes no publicó nunca su obra más radical, que exponía la orientación científica moderna sin ninguna claudicación, *Regulae ad directionem ingenii*. No fue impresa hasta 1700. En cambio disertó públicamente sobre su filosofía en *Meditationes de prima philosophia*, aunque en controversia con la gran herencia de la ciencia filosófica conjunta aristotélica-escolástica. Esta misión conciliadora es aún más clara entre los conocimientos tradicionales de la metafísica y el espíritu investigador de la época moderna en Leibnitz, quien tras una entusiasta dedicación inicial a las nuevas ciencias de cuño cartesiano comprende por fin la indispensabilidad de las formas sustanciales de Aristóteles, si bien en aquella interpretación característica del concepto de la fuerza que he mencionado más arriba.

Desde aquel tiempo la filosofía usa otro concepto que todos asociamos naturalmente con ella y que interpreta con exactitud esta misión conciliadora. Me refiero al concepto del sistema. «Sistema de la filosofía», «Nuevo sistema» son palabras que no fueron posibles hasta el siglo XVII. Como es natural, existía hacía tiempo un *systema mundi* que tenía la misión de comparar y distinguir entre el gran sistema universal de la astronomía tolemaica y el nuevo sistema universal de la astronomía de Copérnico. Pero en este caso «sistema» no expresaba un organismo científico, sino una base competente para la relación de distintos fenómenos aparentes. La gran aportación

de la astronomía antigua fue explicar la relación del ciclo regular de los fenómenos celestes con los movimientos circulares e irregulares de los planetas. Éste fue el primer sistema: juntar lo incompatible en apariencia. Hasta el día de hoy conserva la filosofía, cuando hace valer su pretensión sistemática, algo que suena a esta misión de unir lo que parece incompatible, a saber: la ciencia moderna y la sabiduría tradicional aristotélico-escolástica. El elemento de la tradición, que también lleva consigo la ciencia moderna, experimenta una reducción cada vez mayor a la zaga del progreso científico. Sería muy interesante, y creo que es otra tarea de la investigación, analizar el hecho de que en la primera mitad del siglo XIX fueron los conceptos aristotélicos y, por ende, tradicionales, los que dieron a los grandes descubrimientos del mismo siglo la articulación y posibilidad de expresión conceptual. Recordaré sólo uno de los ejemplos más comprensibles para nosotros los profanos de este elemento tradicional; me refiero a la insistencia en el concepto intuitivo de que la mayor dificultad que encuentra la física moderna para establecerse en la conciencia general es su incapacidad de responder a la exigencia de claridad. Sin embargo, en el campo de las llamadas ciencias filosóficas ocurrió lo mismo que en la evolución de las ciencias naturales. Podían, ciertamente, como la metodología del kantismo intentó hacerlo también en su empleo en las ciencias filosóficas, proceder con su trabajo metódico y crítico, es decir, la construcción de su tema, el hecho histórico y la circunstancia histórica, de un modo semejante a como lo hacen *mutatis mutandis* las ciencias naturales. Pero cuando nos preguntamos qué hace en realidad la ciencia del siglo XIX con sus métodos históricos y críticos, cómo emplea la nueva metodología en la ciencia de los seres humanos y de la sociedad, hay que reconocer que todo progresa a una escala muy exigua. La fuerza normativa de reglas antiguas, cristianas, cortesanas y nacionales, cedió muy lentamente y con gran vacila-

ción el paso a las inmensas posibilidades ofrecidas por la nueva tendencia científica y la nueva metodología.

Esto se traduce en la filosofía de aquel tiempo en la aparición de una especie de teoría histórica que reconoce condiciones irracionales como las auténticas constantes de nuestra realidad social, ocultas tras su labor de objetivación y conocimiento, bajo las cuales viven los seres humanos y que a través de su fuerza normativa oponen barreras al empleo de la ciencia en la sociedad. Hoy lo reconocemos con tanta claridad porque ya ha empezado a cambiar. La disolución de la figura tradicional de la filosofía y de la sabiduría humana oculta en ella no ha revelado sus consecuencias hasta nuestro siglo. La ley de especialización de la investigación de las ciencias naturales ha desarrollado una suspicacia, sana en mi opinión, hacia las síntesis filosóficas ofrecidas con un celo especial por los aficionados, y la agrupación de ciencias naturales y ciencias filosóficas no cree que ahora aparezca el filósofo que haga verosímil y convincente una síntesis global de los conocimientos. Por el contrario: las ciencias naturales modernas están determinadas, a mi juicio, por algo que me gustaría llamar renuncia a la integración. La ciencia de Newton ya penetró en una medida muy modesta, y en la dirección que he apuntado, en la conciencia general humana, ciertamente no en la forma en que nosotros pensamos que, cuando el sol se pone, nosotros vamos hacia abajo y la tierra gira, sino que seguimos primero ingenuamente las apariencias, la lengua y la intuición humana, lo cual está por otra parte justificado a la escala de que se trata. Pero sobre todo las ciencias naturales modernas están determinadas por una renuncia a la integración con respecto a la sociedad. Saben —y mucho mejor que todos cuantos escriben sobre ellas— cuáles son sus límites y por ello saben también que el peligro del empleo indebido de sus conocimientos y posibilidades se incrementa por el hecho de que otros, que no siempre conocen los límites de la sabiduría humana por propia experiencia, abusan de ellos. Se trata de más, mucho

más de lo que ha llegado a la conciencia pública a través, por ejemplo, del descubrimiento de la energía atómica y de sus amenazas de destrucción; se trata de la difusión imperceptible, y por ende más efectiva, de la fe en la ciencia dentro de la sociedad moderna. Me gustaría llamar su sueño tecnológico lo que aquí pasamos por alto en la fe en el ingeniero de la sociedad, ese gran experto lleno de inventiva que debe llevar a cabo la formación de la sociedad, como se construyen máquinas o se explotan fuerzas humanas o naturales.

Pero formar seres humanos presupone ante todo y principalmente manipular la opinión pública. Vivimos hasta un grado increíble en una política de opinión e información pública dirigidas y manipuladas «científicamente» (a través de institutos científicos, pero mucho más a través de los resultados mal entendidos de institutos científicos). Aquí estriban, creo yo, los verdaderos peligros que nos amenazan por parte de la ciencia; en un abuso que quizá sea mucho más peligroso que la amenaza de destrucción de la energía atómica. Porque esta última da a conocer abiertamente la destrucción que significa y por ello ha conducido en la política al conocido *stalemate* (jaque mate), este aliento contenido de la política exterior que constituye actualmente la ley de la política mundial. El peligro que amenaza a causa de la uniformación de la opinión pública por parte de las autoridades, o de quien sea, en la democracia masiva que se está formando, es quizá más grave porque es imperceptible y, según parece, de avance incontenible. En esto se abusa efectivamente del poder de la ciencia. Creo, por ejemplo, que la opinión pública es a menudo injusta con nuestros estudiantes a causa de su falta de aportación política —y en esto la minoría más activa no cambia nada—, porque no se piensa que esto es consecuencia de nuestra educación. Es un punto en el que las ciencias filosóficas pueden sentirse muy solidarias con las ciencias naturales: también nosotros, los filósofos, logramos, o intentamos lograr, a través de la enseñanza y la investigación, que nadie siga creyendo a ciegas lo

que lee en la prensa, que nadie acepte algo sin comprobarlo, sin buscar elementos de verificación; enseñamos, en suma, que hay que desconfiar del manual si lo que se quiere es ciencia. Son formas que procuran continuamente una corrección muy necesaria de la superstición científica de la opinión pública. Pero aquí existe un conflicto. La sociedad moderna está desengañada de la actividad del contenido de la formación científica. Aquí existe realmente una auténtica frontera de la ciencia. Todas nuestras formas de dirección científica de los comportamientos humanos están amenazadas, según me temo, por el peligro de que lo que llamaría con Aristóteles la «fronesis», la natural inteligencia y responsabilidad del pensamiento, se debilite por culpa de la gestión organizada «científicamente». Conocemos problemas de esta índole en esferas completamente triviales. Puedo recordar, por ejemplo, la cuestión relativa a las normas del tráfico y el hecho de que un tráfico regulado en exceso por el automatismo y la fuerza policial disminuye mucho más la capacidad de reacción del conductor que la arriesgada circulación de París. Este ejemplo de una esfera trivial representa algo que creo pertenece a la esencia de la sociedad tecnificada de la actualidad, es decir, de las formas de empleo normalizadoras de la ciencia (que siempre es la ciencia de ayer cuando se aplica).

Con éste llego al tercer punto: ¿qué significa el hecho de la ciencia tal como se experimenta y ejerce en el círculo de quiénes se consagran a ella? Si no me equivoco, la solidaridad de la ciencia se basa en primer lugar en la correspondiente limitación de lo conocido y en la renovabilidad de todo conocimiento científico. Nosotros los investigadores estamos mucho más preparados hoy en día, después de que el clamoroso auge de la física determinada por la disciplina básica de la mecánica haya conducido a muchos desarrollos teóricos más complicados, para ampliar y enriquecer el método ideal de la Antigüedad con el método ideal de la mecánica moderna. Este método ideal, en especial el de Aristóteles, decía que cada cien-

cia tiene su propio *methodos*, una ley propia y una norma propia del progreso y la escala del conocimiento. Aristóteles pone como ejemplo que el arquitecto —hoy diríamos capataz o maestro de obras— tiene otro concepto de la línea o el ángulo recto que el matemático y que esto no es una falta de capacidad y eficiencia profesional. Aristóteles llama también a esto exactitud —*akribeia*—, cuando el maestro de obras está satisfecho con cierto grado de rectitud que en cambio no puede satisfacer al matemático. El mismo ejemplo puede aplicarse a muchas cosas. Significa que el método ideal de la ciencia no puede en modo alguno ser representado por la idea de una metodología uniformada y un concepto dogmático de la «exactitud». Pese a ello, existe una auténtica comunidad de lo que llamamos ciencia metódica, que consiste ante todo, como ya he destacado anteriormente, en la exigencia de ver por uno mismo. Tal es, en cualquier caso, la exigencia del investigador de las ciencias naturales. Sólo los experimentos verificables, repetibles, susceptibles de examen en sus condiciones científicas merecen en general la elaboración teórica.

En las ciencias filosóficas tenemos un modo en general desconocido pero no por ello menos estricto de exigir condiciones de verificabilidad de nuestros conocimientos. Sólo que presentan un aspecto muy diferente del normal en las ciencias naturales. La mejor manera de indicarlas es mediante la desacreditada palabra «formación». Porque «formación» no es la sabiduría amable que se enseña en las universidades, formación es una palabra que designa a la naturaleza orgánica. Formación significa originalmente y sobre todo que una evolución ha conducido a una formación, a una figura que ahora constituye lo que algo es. Afirmo ahora: en las ciencias filosóficas, en las ciencias de los seres humanos y de la sociedad, el significado de «formación» corresponde al significado del experimento en las ciencias naturales. El experimento decide, pero sólo cuando responde a una pregunta. Del mismo modo en las «ciencias filosóficas» sólo merece consideración aque-

llo que satisface la exigencia de la «formación» en el sentido estricto que he mencionado.

Si dejamos a un lado el imperativo propio de los sucesos naturales que siguen las leyes naturales matemáticamente conocidas, en el ámbito humano existe sólo otro imperativo, y es que nada que haya sucedido puede anularse. En esto consiste, como expuso claramente Aristóteles, la característica específica del pasado. Ni el mismo Dios puede anular lo que ha sucedido. En aquello radica en un sentido específico la experiencia de la realidad, es decir, de algo que no podemos borrar, ni cambiar de sitio, ni alterar. En pleno sueño tecnológico en el que la humanidad de hoy se mueve hacia adelante y que llena sobre todo a nuestra juventud de un envidiable entusiasmo, la misión de la ciencia sigue siendo conservar la conciencia y reconocer este granito de nuestro ser que perdura en nuestra historia y en el que somos irrepetibles e irrevocables frente a las soñadoras variaciones del progreso técnico.

Desearía por ello encontrar la solidaridad que vincula a ambos grupos científicos no sólo en su metodología, sino ante todo en algo que valoro más que cualquier método susceptible de aprender y transmitir, porque es su condición moral. Me gustaría llamarlo «disciplina». Es disciplina lo que debemos ejercer hora tras hora en el esfuerzo lleno de desengaños de la investigación, tanto en el laboratorio como ante la mesa de trabajo; es disciplina lo que necesitamos los investigadores contra nosotros mismos y contra las opiniones que nos inducen a ser suspicaces, y para resistir la tentación de la publicidad, que querría dar a conocer nuestros conocimientos como el último grito de la sabiduría; es disciplina lo que necesitamos los investigadores para no perder nunca de vista las fronteras de lo que sabemos y lo que al final precisamos para permanecer fieles a la propia historia de Occidente, que con la insaciable sed de saber que la distingue desde sus inicios aceptó en seguida la responsabilidad de defender siempre al ser humano en las capacidades cada vez más poderosas de la humanidad.

«Ciudadanos de dos mundos»

Cuando se trata de la ciencia, es necesario reflexionar sobre Europa, sobre la unidad de Europa y sobre su papel en el diálogo mundial al que nos hemos incorporado. Por más exactitud con que queramos describir a la ciencia y sea cual sea el carácter especial de la ciencia humana, es innegable que se trata de la ciencia desarrollada en Grecia la que representa el carácter distintivo de la cultura universal procedente de Europa. Ciertamente hemos de reconocer —y cada día lo reconocemos más— que también los griegos pudieron aprender de otras culturas y que los babilonios, por ejemplo, realizaron progresos esenciales en los campos de las matemáticas y la astronomía, así como los egipcios, especialmente conocidos por los griegos. Pero fue todavía más la ideología de las más diversas tradiciones religiosas lo que fecundó el pensamiento griego a través de las grandes culturas de la Antigüedad. Continúa siendo cierto, sin embargo, que la figura de la ciencia —en la acepción más amplia posible de la palabra— recibió en Grecia su verdadero carácter, y ello en un sentido que aún no incluye el sentido especial de la moderna ciencia experimental que hoy en día cambia el mundo a través de Europa. Debemos comprender este hecho en todo su significado. A través de la corriente científica que impregnó la evolución espiritual de Europa, surgió una diferenciación de formas de exposición y pensamiento como no ha existido nunca en ninguna otra vida cultural de la humanidad. Me refiero al hecho de que la ciencia y la filosofía forman una figura independiente del espíritu que destaca de la religión y la poesía. Incluso separa a la religión y la poesía, asignando al arte una forma de verdad pro-

pia, aunque precaria. El hecho como tal es conocido por todos. Nos encontramos totalmente desorientados cuando queremos clasificar, por ejemplo, la sabiduría de Asia oriental en nuestros conceptos de filosofía, ciencia, religión, arte y poesía. Es innegable que el espíritu universal dio por primera vez en Grecia el giro que condujo a estas distinciones. Podemos llamar lo que allí sucedió y que configuró la historia de Occidente «esclarecimiento» en un sentido muy amplio, esclarecimiento a través de la ciencia.

¿Qué significa aquí ciencia? Tal vez resulte que la aparición de la ciencia en Grecia por un lado y la creación de la cultura científica de la época moderna por el otro lado revelen, pese a toda la continuidad de la historia de Occidente, una diferencia tan profunda, que también afecte al concepto del esclarecimiento en su sentido único. Con esta cuestión tocamos hoy un tema abierto y controvertido de nuestra comprensión de nosotros mismos. Si no me equivoco, también ha tenido su consecuencia para las implicaciones filosóficas que Lévinas desarrolló a partir del concepto del *Savoir*. Cuando se opone el *Savoir* de Lévinas a la trascendencia del Otro, se traza una frontera del tema muy diferente de la aparecida dentro de la historia científica de Occidente. Incluso tengo la impresión de que precisamente en las formaciones y transformaciones de la ciencia que se han operado en la historia occidental, la trascendencia del Otro ha jugado un papel determinante y que no sólo representa un «más allá» de toda la ciencia y de su «inmanencia». El Dios «totalmente Otro», el Otro de los Otros, el más Próximo, aquel Otro de naturaleza encerrada en sí misma... ninguno corresponde a nuestro *Savoir*. Esto ya se desprende del hecho de que el concepto de la filosofía y su relación con el concepto de la ciencia han recorrido una historia propia. Originalmente no coincide en absoluto con el sentimiento que hoy asociamos al concepto de filosofía. Es bien sabido que la palabra griega *philosophia* significa la esencia de toda pasión teórica, de toda entrega al conocimiento puro

sin tener en cuenta la utilidad o el provecho que pueda extraerse de él. Platón fue el primero en prestar un nuevo acento a la palabra. Para él *philosophia* no significa «saber» sino la necesidad de saber, la aspiración a la *sophia*, la sabiduría, la posesión de la verdad sólo reservada a los dioses. Entre la sabiduría humana y la divina hay un motivo que en la historia de la ciencia de la época moderna ha adquirido un nuevo significado determinante. Esto indica el carácter problemático de la esencia científica de la filosofía. En el lenguaje corriente de la Antigüedad y su supervivencia no quedó realmente acuñado el significado platónico de que la *philosophia* era una simple búsqueda de la verdad. Hasta la aparición de las modernas ciencias experimentales no adquirió nueva virulencia el significado platónico de la palabra, que con ello experimentó al mismo tiempo un cambio de sentido. Se convirtió en algo tan difícil como necesario definir el derecho de la filosofía frente a la ciencia de la época moderna, del mismo modo que había sido necesario hacerlo frente a la pretensión de saber de la doctrina sofística griega. Las relaciones mutuas entre la filosofía y la ciencia son desde entonces un problema más necesitado de planteamientos siempre nuevos que la propia filosofía.

De estas observaciones histórico-lingüísticas podemos sacar la conclusión de que la lengua y su articulación de la experiencia universal tiene un papel muy central en nuestra pregunta acerca de la unidad y la diferencia de la «ciencia». Para los griegos, la lengua es en primer lugar lo dicho en ella, λόγος como τὰ λεγόμενα. En este respecto la lengua no es aquel sistema de signos estudiado por nuestra lingüística o discutido por nuestra filosofía de la lengua como materia problemática. El concepto de *logos* es más bien la esencia de los conocimientos del ser humano trasladada a la lengua y transmitida en forma verbal, y es este concepto del *logos* lo que determina también desde el principio el concepto griego de la ciencia. Poder pronunciar discursos, poder dar cuentas, razones y pruebas, todo está implícito en la «lógica» y la «dialéctica» de los

griegos. Es apropiado que la expresión principal empleada por los griegos para las ciencias fuera «*τὰ μαθήματα*»: lo que puede enseñarse y aprenderse, y esto incluye que una experiencia no era en ello una ayuda, ni siquiera indispensable. En este sentido las matemáticas son para los griegos la figura modélica de «ciencia», y esto en un sentido que es esencialmente distinto del papel que desempeñan las matemáticas para el concepto de la ciencia de la investigación moderna. La ejemplaridad de las matemáticas en la ciencia griega se refiere, y no en último lugar, al ideal de la transmisión verbal y, por ende, a que la posibilidad de enseñanza y aprendizaje están vinculados inseparablemente al conocimiento.

Nos acercamos con mucho respeto a la lengua de la cuestión que nos ocupa. El recorrido del conocimiento de la naturaleza en nuestro círculo cultural es una historia fascinante, y sin duda la lengua tiene en él una importancia fundamental para toda la historia interna de nuestro pensamiento. Con la integración en la estructura especial de las lenguas indoeuropeas, el pensamiento griego desarrolló en un largo camino de esclarecimiento un concepto de *sustencia* y a continuación un concepto de todo cuanto corresponde a la sustancia. La estructura predicativa del juicio describe claramente no sólo la forma lógica de la frase, sino también la comprensible articulación de la realidad. Esto no es evidente. En la esencia de la lengua hay primero el enigmático milagro del nombre y del significado del nombre. Esto debe preceder a todas las estructuras especiales de las lenguas y familias lingüísticas y representa hasta hoy un elemento de nuestra evidencia lingüística. Palabra y cosa parecen al principio inseparablemente unidas. Para todo orador las lenguas extranjeras, en las que lo mismo se llama y suena de otra manera, son inquietantes y en el primer momento poco menos que increíbles. Una familia lingüística como la nuestra, tan basada en su propia gramática en la relación del verbo con el sustantivo y del predicado con el sujeto, estaba ahora en cierto modo predispuesta a la disolu-

ción de la unidad de palabra y cosa, y con ello a la «ciencia». Que la ὄνομα sea solamente el nombre que se «da» a una cosa o persona, es una idea revolucionaria que encontramos por primera vez en Parménides: «τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ χατέθεντο πεποιθότες είναι άληθη» («Por ello todo lo que los mortales han establecido en su lengua, convencidos de que es cierto, son meras palabras», versión de Diels-Kranz, *Fragmentos de los presocráticos*, 8.38). Que algo existente tenga nombres distintos, que la misma cosa reciba predicados distintos presupone una evidencia del ser a partir de la cual los propios griegos interpretaron sus grandes logros del conocimiento. Es en cierto modo la sobreimpresión de este concepto del sujeto como base permanente de diferentes predicados y contenidos de frases lo que ha marcado el concepto de la ciencia en el pensamiento griego. Esta característica contiene frente a la experiencia cambiante una pretensión de verdad que excluye a la experiencia del conocimiento auténtico. Solamente a través de aquello que siempre ha sido como es y de lo que puede saberse a partir de ello, sin ver ni experimentar nada nuevo, puede haber ciencia en el verdadero sentido. Las simples reglas que se pueden elaborar en las modificaciones de la experiencia sólo son reconocibles en un sentido muy debilitado y lo que ha sido concreto una vez no puede ser nunca «sabido» en el mismo sentido que las verdades matemáticas o lógicas. Por esto Platón sólo expresó la contingencia de lo real en forma mítica y Aristóteles realizó la transformación de estas metáforas en «física» sólo como una morfología de lo real. Su «física» es morfología.

Teniendo esto en cuenta, la irrupción de las modernas ciencias experimentales en el siglo XVII es un acontecimiento que determina la totalidad del concepto del saber y con ello coloca también a la filosofía y su competencia universal en una posición nuevamente dudosa. El nuevo ideal del método y de la objetividad del conocimiento garantizada por él saca en cierto modo a la ciencia del contexto docente y vital del saber dividi-

do en lingüístico y social e introduce así una nueva tensión en lo que significa el saber humano y la experiencia humana. En lo sucesivo las matemáticas ya no son tanto el modelo de las ciencias, como sucedía entre los griegos, como el verdadero núcleo de nuestro conocimiento del propio mundo cognoscible. Para los griegos resulta evidente que «experiencia» no es «saber», aunque la experiencia sea la base sobre la que se forma el λόγοι y el δόξαι que se acreditan como saber, y aunque la experiencia sea imprescindible para la aplicación práctica del saber. En cambio, para el pensamiento moderno es evidente que el saber y la ciencia tienen que pasar la prueba de la experiencia. El conocimiento, que en realidad es el «saber», sólo puede alcanzarse con el empleo de las matemáticas en la experiencia y debe guardarse de las ideas sugeridas por la convención lingüística, las *Idola fori.* Y sin embargo, existe una rica herencia del saber humano, transmitido por nuestro pasado histórico, que —como la otra mitad de la verdad— a lo largo de la historia nos habla de lo probado, creído y esperado y es válido para nosotros.

Sólo puedo, por consiguiente, ver la unidad de nuestra cultura desde el punto de vista de que la irrupción de las ciencias experimentales modernas en el siglo XVII es el acontecimiento con el que empezó a disolverse la figura del saber general, de la filosofía o *philosophia* en el sentido amplio de la palabra. La propia filosofía se convirtió en una empresa problemática. Lo que aún puede ser filosofía junto a las ciencias tras la aparición de las ciencias naturales modernas y su elaboración enciclopédica en los siglos XVII y XVIII es la cuestión que afronta toda la filosofía de la época moderna. He señalado reiteradamente en mis trabajos cómo se ha introducido, desde esta precaria situación, el concepto de «sistema» en el lenguaje de la filosofía. La palabra es naturalmente más antigua y buen griego. Significa una especie de estructura en el sentido del conjunto de lo diverso. Pero como concepto se amplió para formular la tarea de juntar en una relación mental armoniosa lo

incompatible, lo mutuamente insoportable. Así surgió el concepto astronómico del sistema universal cuando la astronomía antigua se halló ante el reto platónico de explicar, partiendo de los movimientos circulares celestes, las órbitas irregulares de los planetas. En la época moderna se trata, para utilizar la misma imagen, de introducir en intentos de adaptación siempre nuevos el sistema planetario de las modernas ciencias experimentales, que en el punto central de la sabiduría conjunta tradicional se llamaba filosofía. Así la palabra «sistema» se incorporó a finales del siglo XVII al lenguaje de la filosofía para designar la relación de la nueva ciencia con la antigua metafísica. El último gran intento de semejante relación, digno de ser tomado en serio, fue el del idealismo alemán de integrar las ciencias experimentales en la herencia de la metafísica desde el nuevo punto de vista de la filosofía trascendental; una última y breve tentativa frente a una tarea insoluble.

Si es así, la influencia de la civilización europea a través de la ciencia no sólo significa una distinción, sino que ha traído al mismo tiempo al mundo moderno una tensión de gran alcance. Por un lado fue la trasmisión de nuestra cultura lo que nos formó y esta formación determina en su estructura lingüístico-conceptual, basada en la dialéctica y metafísica griegas, nuestra comprensión de nosotros mismos. Por el otro lado, las ciencias experimentales modernas han conformado nuestro mundo y toda nuestra comprensión del mundo. Ambas cosas son paralelas. De hecho, la trascendental importancia de Kant reside en que fundó de nuevo a las dos. Reconoció las fronteras de la razón pura, demostró su limitación a la posible experiencia y al mismo tiempo justificó la autonomía de la razón práctica. La limitación del empleo de categorías y con ello ante todo de la causalidad, a los fenómenos conocidos por experiencia significa, por un lado, la total justificación de la investigación científica de los fenómenos, incluso cuando se trata de la vida o del mundo socio-histórico. Por el otro lado, sin embargo, la limitación de la causalidad a la experiencia es

al mismo tiempo la justificación de la razón práctica, en tanto su «causalidad de libertad» no contradiga a la razón teórica. El trabajo de Kant al fundar la primacía de la razón práctica fue después tan ampliado por el idealismo alemán, que presta su *status* al concepto del intelecto y a todas sus objetivaciones en economía y sociedad, derecho y estado. Estas objetivaciones no son sólo fenómenos y por ello «objeto» de la ciencia, sino a la vez hechos inteligibles de la libertad, y esto significa que se puede participar de su verdad de otras maneras.

Esto se relaciona ciertamente con una tradición que, como distinción entre filosofía teórica y práctica, se remonta a Aristóteles, pero que ha recibido otro carácter con la llegada de la ciencia de la época moderna. La distinción kantiana entre razón teórica y práctica condujo a una consecuencia teórico-científica, la distinción entre «conceptos de la naturaleza» y «conceptos de libertad», que fue conocida en el ámbito lingüístico alemán como el dualismo de las ciencias naturales y filosóficas. Esto no tiene en otros países una correspondencia exacta, ya que conceptos como *lettres* o *literary criticism* no incluyen en absoluto bajo el concepto de ciencia ciertas partes de las ciencias filosóficas. Fue la locución del neokantismo, «conocimiento teórico», lo que en Alemania, por adhesión al concepto del intelecto de Hegel y rechazo de su apriorismo especulativo, extendió el concepto de la experiencia y de las ciencias experimentales a las ciencias histórico-filológicas. Esto culminó, por ejemplo, en la teoría de los valores del neokantismo del sudoeste alemán, que más tarde sirvió también de base a las ciencias sociales. En esta extensión a las «ciencias culturales» se detuvo el hecho de la ciencia, en el cual el «objeto del conocimiento» encontró su única y total definición.

En nuestro siglo la filosofía ha empezado a hacer preguntas más allá del hecho de las ciencias y de su fundamento del conocimiento teórico. En Alemania se dio este paso a través del movimiento fenomenológico. Con el giro «al fondo de las cosas», introducido por Husserl, ya no era sólo el conocimiento

de la ciencia, cuyos supuestos apriorísticos tenía que probar la filosofía, sino que se trataba de los fenómenos del «mundo vital». Así ha llamado Husserl más tarde la dimensión experimental anterior a la ciencia de la cual tomó su origen descriptivo su investigación fenomenológica. Cuando más adelante Husserl se internó tanto en la problemática del «mundo vital», que reconoció la multiplicidad de los mundos vitales, cuyas profundas estructuras condicionan todas nuestras interpretaciones de la realidad, su propio interés era sin duda justificar el conocimiento teórico neokantiano con un último e incontestable razonamiento contra la réplica de la relatividad de estos mundos vitales. El último razonamiento consiste en que el *ego* trascendental, este punto cero de la subjetividad, debe fundar *todas* las valoraciones «objetivas», y por consiguiente también la relatividad de los mundos vitales, existente en el propio mundo vital de «Eidos».

Ahora bien, la paradoja de la relatividad del mundo vital es que uno puede ser consciente de ella y por ende de las fronteras del propio mundo vital, pero jamás puede rebasarlas. Nuestra historia está hecha de modelos inalcanzables de posibles conocimientos, dados por anticipado a toda la «objetividad» de la percepción o el comportamiento, y esto significa que hablar aquí del sujeto puro, aunque sea el polo del Yo del ego trascendental, pierde todo sentido. La relatividad del mundo vital no es, por lo tanto, una frontera de la objetividad, sino más bien una condición positiva para la clase de objetividad accesible en el horizonte del mundo vital.

Si y cómo la pretensión de la filosofía de ser una ciencia exacta puede justificarse en tanto presente el mundo vital de «Eidos», el horizonte *a priori* y la dimensión eidética, «fundando» así su función a través de la evidencia apodíctica del *ego* trascendental, es uno de los problemas abiertos que Husserl ha dejado a la investigación fenomenológica. La radical interpretación de Heidegger sobre el sentido del ser, que buscó en el horizonte del tiempo, se ha implantado aquí, y yo mis-

mo he intentado aclarar un poco más a partir de Heidegger la fórmula hermenéutica básica del «mundo vital». Me parece evidente que la vinculación del «intérprete» con el sentido que intenta comprender, obligue al sentido de objetividad a pensar de otro modo que en el caso de las ciencias naturales.

Así pues, no puede convencerme aquí una correspondencia con la física. El hecho de que la física atómica de nuestro siglo haya llegado al límite desde que se ha demostrado que la idea de un «observador absoluto» es insostenible, porque las mediciones en el ámbito atómico siempre significan una interpretación alteradora en el sistema, el concepto fundamental de la física clásica se ha modificado. Esto, sin embargo, no interfiere para nada en el sentido de la ciencia y el conocimiento objetivos. La ciencia ha sabido comprobar *esta* vinculación del observador con lo observado en la exactitud matemática de las ecuaciones. La física moderna de nuestro siglo me parece a partir de esto la continuación consecuente de la física de Galileo, fundada en las matemáticas y que elabora matemáticamente las mediciones. Las fronteras conocidas de la posible objetivación son en realidad nuevos resultados objetivos alcanzados gracias a los esfuerzos de la investigación moderna. El hecho de que debiera renunciarse a ciertas hipótesis de la física clásica como dudosos préstamos del «mundo vital», por ejemplo la «claridad» y el determinismo de todas las «consecuencias» a través de estados anteriores, no impide que sea la misma fisica matemática.

Creo que ocurre algo similar con las consecuencias que hoy sacamos de la teoría de la evolución para las teorías del conocimiento y de la ciencia. Para el planteamiento filosófico en sí puede no ser nada asombroso que en la gran perspectiva en que la teoría de la evolución en general describe la «historia» de nuestro universo, obtengan un lugar la ciencia y su desarrollo. La vinculación del ser humano con su mundo puede ser entendida por ambos lados como resultado de la evolución, una nueva edición de la doctrina de las «ideas innatas», co-

rrespondiente a uno de los más nuevos conocimientos cosmológicos. «Su realidad objetiva», que fue el objeto de la pregunta kantiana, se ha diluido en cierto modo por anticipado. Entretanto, la investigación fenomenológica, sobre todo en la doctrina de la intencionalidad de la conciencia, ha vencido a la afectación de la doctrina de las dos sustancias del cartesianismo. A partir de aquí Scheler ya señala la superioridad de la conciencia individual y la separación de sujeto y objeto como un problema residual metafísico, y Heidegger ha indicado en él la carga de la ontología griega de lo «existente», cuyos conceptos definen la evidencia filosófica de la ciencia moderna. En esto la teoría de la evolución es algo así como una nueva prueba «física» del idealismo, en todo caso uno empírico mejor fundado que el ofrecido por la filosofía natural de Schelling.

En principio, el intento de evolución teórica, como todos los intentos de «conciliación» entre las ciencias naturales y las «ciencias morales», sigue siendo una cuestión extremadamente discutible que no me parece menos sospechosa que en su tiempo la física especulativa del idealismo alemán. Ni las dilataciones del apriorismo kantiano más allá de los límites de las «ciencias naturales puras» por parte del neokantismo, ni la nueva interpretación de las ciencias experimentales modernas pueden anular la opinión fundamental de Kant: somos ciudadanos de dos mundos. Estamos, no sólo desde el punto de vista sensorial, sino también desde el «punto de vista extrasensorial», destinados a la libertad, a pesar de que estos conceptos de la tradición platónica sólo designan el tema propuesto, no la solución que los temas propuestos con la superioridad de la razón práctica pueden aportar. Mientras que hay que pensar en el hecho de la libertad como un hecho de la razón, como Kant, la teoría de la evolución pertenece al ámbito de la razón «teórica» y de las ciencias experimentales. La libertad, en cambio, no es objeto de la experiencia, sino la condición previa de la razón práctica. Ahora se podría aducir que la pluralidad y relatividad de los mundos vitales, que como tales son objeto

de la experiencia y están relacionados con la distinción de la naturaleza humana de ser seres racionales, deberían invocar el «fantasma del relativismo». Pero no se puede eludir la limitación de todo el mundo vital humano. Nuestra tarea sigue siendo clasificar y ordenar los conocimientos teóricos y las posibilidades técnicas del ser humano en la «práctica», y no consiste en absoluto en dar al propio mundo vital, que es precisamente el mundo de la práctica, la forma de una construcción técnica fundada en la teoría. Así pues, hay que preguntarse si no tenemos que aprender algo precisamente de la herencia griega de nuestro pensamiento, que sin duda nos ha legado la «ciencia», pero una ciencia que ha seguido clasificada bajo las condiciones del mundo vital humano y supeditada al concepto principal de su pensamiento, la naturaleza.

Aquí la dialéctica de Platón me parece un nuevo ejemplo a seguir. Despertar en nuestro pensamiento lo que ya existe de verdad en nuestra experiencia del mundo vital y en su acervo lingüístico fue comprendido por Platón como la misión de la filosofía y por ello llamó reconocimiento a todo conocimiento. Pero el reconocimiento no es la mera repetición de un conocimiento, sino «experiencia» en el sentido más verdadero de la palabra, un viaje en cuyo destino se funde lo conocido y lo reconocido en una sabiduría perdurable. A fin de medir esto en todo su alcance, debemos recurrir a la idea de la filosofía práctica y al concepto de la práctica, cómo se formaron antes de caer en la dependencia de una ciencia teórica y de su empleo, que hoy llamamos ciencia aplicada. Hemos de preguntar, por consiguiente, una vez más: ¿qué es práctica, qué significa práctica? Esto podemos aprenderlo de Aristóteles: el concepto de la práctica no se forma contra la *theoria*, sino contra el «espíritu artístico» de la elaboración, dice Aristóteles, que desarrolló la diferencia entre *techne*, el saber que dirige la capacidad de ejecución, y la *fronesis*, el saber que dirige la práctica. La distinción no significa en absoluto una separación, sino una ordenación, es decir, la clasificación y la su-

bordinación del *techne* y su capacidad a la *fronesis* y su práctica. Por cierto que a mí me parece peligroso cuando, al estilo moderno, la filosofía práctica desemboca en las teorías de acción. No cabe duda de que la acción es la actividad introducida por una decisión moral, una *prohairesis*, una parte integrante de la práctica. Pero al actuar se debería pensar por lo menos en la multiplicidad de manos, es decir, en todo el complicado sistema de acción y contraacción, de acto y sufrimiento. Sólo así se evitan los prejuicios del subjetivismo moderno y no se cae en la síntesis, ciertamente genial, a través de la cual encontró Hegel una salida de la filosofía de la propia conciencia y de la subjetividad. En cuanto a la doctrina del espíritu objetivo y el espíritu absoluto, sigue siendo un paso importante a través de la angosta cimentación kantiana de la filosofía moral en el concepto del deber y la obligación. Pero, ¿da el paso atrás que debería dar en realidad, el paso atrás hacia la pregunta griega sobre el bien y la filosofía práctica que se basa en la experiencia de la práctica humana y su *aretai*, sus «virtudes óptimas»?

La filosofía práctica no es el empleo de la teoría en la práctica, como hacemos siempre de modo natural en el ámbito de toda acción práctica, sino que surge de la experiencia de la propia práctica, en virtud de la razón y la sensatez inherentes a ella. Práctica no significa precisamente obrar según las reglas y el empleo del saber, sino la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social. En Grecia se usaba para terminar las cartas la fórmula εὖ πραττειν, que podemos traducir por «que te vaya bien». En muchas comarcas de Alemania se dice también: «que te pruebe» y probar aquí no se refiere a un hecho en concreto, sino a toda la situación de la vida de aquel a quien se dirige este amistoso deseo. En esta mirada a la práctica existe una solidaridad primaria de todos los que conviven.

¿Qué puede significar para nosotros esta evocación de la práctica desarrollada por la reflexión griega? Nadie duda de

que la espontaneidad solidaria que en la ciudad-estado griega era la base de la actividad política de todos los ciudadanos, consiste, en la civilización actual, y sobre todo ante la comunicación masiva por medios técnicos, en medidas y formas muy diferentes y contiene, por lo tanto, tareas y problemas nuevos. A pesar de ello, considero que lo que nos ofrece el pensamiento griego no es una regresión romántica, sino un recuerdo de algo vigente. Porque la relación entre la capacidad de hacer y considerar bueno lo que se hace no es un hecho nuevo de la civilización técnica moderna. El mundo griego afrontó este mismo problema y la pregunta socrática apunta exactamente a esta situación. Confirma el derecho de todas las cosas dentro de sus límites y revela en seguida su incompetencia en relación con lo que es verdaderamente bueno. No hay que decir que aquéllos eran otros tiempos y que en la moderna civilización técnica, basada en la ciencia, el automatismo de los medios se ha impuesto definitivamente a la libertad de elección humana y a la facultad de elegir el bien y que por lo tanto todo depende de la capacidad fundada en la ciencia. Esto es una premisa falsa. Como si hubiera sido fácil alguna vez supeditarse, en relación con las posibilidades de cálculo de la capacidad, a los fines fijados por la política y la razón política. Tampoco fue una cuestión fácil en el mundo antiguo paliar los abusos de poder de las autoridades políticas mediante disposiciones estatales razonables. Sobre esto nos enseña mucho la utopía estatal de Platón, como también la experiencia de nuestra moderna democracia de masas, que siempre ha reconocido y practicado el principio de la separación de poderes como la forma más efectiva de control del poder. La «naturaleza» de los seres humanos no cambia. El abuso de poder es un problema muy antiguo de la convivencia humana y la total eliminación de este abuso sólo es posible en la utopía.

Platón lo sabía muy bien y por ello opuso a su «estado de la instrucción» el estado político. Aquí aparece la última comunidad de seres humanos que hace posible la vida estatal y

ciudadana en la utopía de un orden que renuncia a todo individualismo.

Es notorio que el estado moderno no puede corresponder bien a la antigua ciudad-estado y sus formas de vida. Y no obstante, ambos se fundan en la misma premisa básica. Me gustaría llamarla la premisa de la solidaridad. Me refiero a aquella solidaridad natural de la que emanan decisiones comunes, que todos consideran válidas, sólo en el ámbito de la vida moral, social y política. Para los griegos, esta comprensión era indiscutiblemente natural y quedó plasmada incluso en el lenguaje común. Es el concepto griego para el amigo, que articulaba toda la vida de la sociedad. De acuerdo con la vieja herencia pitagórica del pensamiento griego, entre amigos todo es común. Aquí está expresada en el extremo del ideal la condición tácita bajo la cual sólo puede existir algo como la reglamentación sin violencia de la convivencia humana, un orden legal. La eficiencia del ordenamiento jurídico moderno depende todavía de la misma premisa, como es fácil de demostrar. Nadie considerará una idea romántica de la amistad y amor al prójimo en general como la base fundamental de la antigua ciudad-estado o del gran estado técnico moderno. Sin embargo, tengo la impresión de que las condiciones decisivas para la solución de los problemas vitales del mundo moderno no son otras que las formuladas en la experiencia del pensamiento griego. En cualquier caso, el progreso de la ciencia y su empleo racional en la vida social no creará una situación tan totalmente distinta que no necesite la «amistad», es decir, una solidaridad básica sólo mediante la cual es posible la estructura del orden en la convivencia humana. Sería ciertamente un error creer que puede renovarse un pensamiento pasado en un mundo diferente. Se trata más bien de utilizarlo como correctivo y reconocer los desfiladeros del pensamiento subjetivo y el voluntarismo modernos. No son errores del ser humano, ni de la ciencia, ni han sido causados por la ciencia, sino que se han establecido en la civilización moderna a través de

las supersticiones científicas. Creo que en este sentido el gran monólogo que podrían ofrecer las propias ciencias en su perfección ideal debe permanecer siempre en la solidaridad comunicativa en la que nos encontramos como seres humanos. Así pues, me parece válido para la ciencia del ser humano que el concepto moderno de ciencia metódica se mantenga con toda la firmeza de sus exigencias, pero nosotros debemos reconocer y aprender sus límites y recuperar nuestra capacidad de erudición para una erudición reflexiva que se alimente de la tradición cultural de la humanidad. Esto es algo que deberíamos tener siempre en cuenta precisamente en el fomento de las ciencias del ser humano.

También en los otros y los de otra clase se puede establecer una especie de encuentro con uno mismo. Más apremiante que nunca es, sin embargo, la tarea de aprender a reconocer lo común en los otros y los de otra clase. En nuestro mundo cada vez más reducido se encuentran culturas, religiones, costumbres y escalas de valores profundamente diversas. Sería una ilusión pensar que sólo un sistema racional de utilidades, una especie de religión de la economía mundial, por así decirlo, podría regular la convivencia humana en este planeta cada día más estrecho. La ciencia del ser humano sabe que a éste se le exige más y más una virtud política, como ha impulsado siempre la ciencia la virtud humana. Lo mismo ocurre en relación con la pluralidad de lenguas. También aquí, en el ámbito del proceso mental de nuestra existencia, nos enfrentamos a la pluralidad de otras lenguas y no debemos creer que nuestra misión y nuestro privilegio es imponer a otros los problemas surgidos de nuestra experiencia vital y consignados en nuestra experiencia lingüística. Por el contrario, debemos tomar bajo nuestra protección, hasta cuando pensamos en conceptos, la conversación entre las lenguas y entre las posibilidades de comprensión presentes en todas las lenguas. La ciencia del ser humano en toda su diversidad se convertirá en una tarea moral y filosófica para todos nosotros.

Las bases antropológicas de la libertad del ser humano

¿En qué se funda la autoridad? La naturaleza entera conoce formas de autoridad, sin duda también luchas entre rivales que deciden unas normas de comportamiento o imponen el orden a secas. Ignoramos cómo era en la prehistoria y albores de la historia, cómo se ordenaban las hordas y se comportaban frente a otras hordas. Pero con la palabra «horda» ya indicamos la suposición de una falta de orden en dicha sociedad —o la interrupción destructora del orden—, dando así por supuesta una convivencia reglamentada. Cuevas, guaridas, nidos, en el caso de los seres humanos viviendas, sedentarismo, tal vez aun antes del inicio de la agricultura, parecen ser el marco de la convivencia dentro de un orden. Los intelectuales griegos designaban tanto la del animal como la del ser humano con la misma palabra *ethos*, que no tiene una connotación moral, sino descriptiva. Ahora nos gustaría saber si el entierro de los muertos se introdujo en la sociedad humana con el paso al sedentarismo o quizá incluso antes. En cualquier caso, se trata de un paso decisivo hacia la humanización del hombre, porque significa una superación de la simple preservación personal que es el principal objetivo de todos los seres vivientes. Esta superación es lo que llamamos transcendencia. En ella encontramos ahora la tumba principesca y su decoración. Es una indicación inequívoca de algo nuevo, que denota un orden específicamente humano. Aquí vemos la autoridad en toda su dignidad, que atestigua la grandeza formada en la convivencia de los seres humanos. No es como el caso del animal que guía a un rebaño o un grupo, que aparece en

su función y desaparece con ella. Aquí está el jefe como tal, reconocido por todos como el jefe, que será venerado aun después de su muerte. Parece ser que donde hay una sociedad de seres humanos, no sólo tenemos una autoridad, sino una autoridad que recibe la aprobación unánime y un reconocimiento duradero.

Con ello la sociedad humana se sitúa en un ámbito público totalmente nuevo. No podemos indicar ningún contenido especial que caracterice a este ámbito. ¿Es el del reconocimiento libre? Es, por el contrario, el ámbito en que el jefe manda sobre sus súbditos, que por ello son criados, servidores o esclavos. Es al mismo tiempo el ámbito en que el conocimiento de la muerte afecta también al jefe, que tal vez manda erigir él mismo su propio monumento funerario. En todo caso es un ámbito conformado por sólidas normas de vida y de cultura. Autoridad y reconocimiento, conocimiento de la muerte y vida con este conocimiento, tal es la base antropológica de la libertad, que no sólo es la de los jefes, sino la de los seres humanos como tales.

Así vio Hegel la dialéctica de autoridad y servidumbre en el origen de la sociedad humana y la describió como una lucha por el reconocimiento. Sólo puede ser jefe aquel a quien los demás reconocen como tal. Pero asimismo sólo puede llamarse jefe aquel que no depende de nadie, ni siquiera de los instintos que le dominan, ni siquiera del temor a la muerte, a la que Hegel llama el señor absoluto. La libertad también tiene que ver con que el ser humano atraviese el círculo de la propia conservación que la naturaleza ha trazado en torno a la vida de las especies y que también incluye al individuo como ser de la naturaleza. Esta superación tiene lugar incluso en la desgracia de una guerra sangrienta a través del valor, se encuentra en la solidaridad del sacrificio o como promesa religiosa o también solamente en la duración de la memoria.

El origen más antiguo de la palabra libertad, *Eleutheria*, *libertas*, es bien conocido en la esfera de la vida política. Pese

a todas las críticas de lo que en nuestra historia y nuestro presente puedan ser falsas dependencias, y pese al miedo a la regresión, que siempre amenaza a los seres humanos, del holocausto al despotismo, el fanatismo y el terrorismo, la famosa fórmula de Hegel continúa siendo cierta: en un tiempo hubo un solo ser libre que mandaba a su capricho sobre la vida y la muerte... ¿era «libre»? Se trataba del tipo oriental de dominación. A la sazón había algunos hombres libres, los señores feudales o los ciudadanos libres de una sociedad municipal construida sobre la economía de la esclavitud, y al final, con la aceptación del mensaje cristiano, todos somos libres. Esto significa de hecho una libertad no realizada. La historia de la esclavitud y la servidumbre, que acompaña a muchos siglos de la historia del Occidente cristiano, es sólo la drástica manifestación de la lejanía de esta meta, que significa la libertad de todos. No obstante, saber y sentir que el hombre debería ser libre representa una diferencia enorme. Todas las luchas por la libertad entre pueblos, razas, clases demuestran que la libertad es la misión del ser humano y de su arte político y que es un hecho sabido como tal. En las sociedades de animales conocemos ordenaciones de convivencia que, si bien no carecen de violencia, son incruentas. Entre los seres humanos se impone, evidentemente, realizar algunos esfuerzos para excluir de la sociedad el asesinato, por ejemplo, y entre los pueblos, la guerra. Ninguna época ha tenido sobre su conciencia tanta violencia como la nuestra, en que el ser humano dispone de unas fuerzas de destrucción que en cada guerra amenazan con eliminar a toda la humanidad. La historia de la autoridad que, como ya hemos visto, es a la vez la historia de la libertad, ha entrado en nuestro siglo en la fase de la lucha por la dominación de la tierra. Ahora que los pueblos y las culturas han aprendido a ofrecer seguridad civil y evitar en cierta medida hasta la guerra civil, la humanidad se enfrenta a la nueva tarea de considerarse ciudadanos del mundo y considerar toda guerra como una terrible lucha intestina. También se en-

frenta a otra tarea nueva, la de evitar la destrucción del amenazado medio ambiente, a la que todos debemos contribuir si no queremos acabar con nuestra propia vida. ¿Qué puede acercarnos en paz y libertad a esta meta de la convivencia? ¿Cuál es la vida humana y cuáles son las formas de sociedad que pueden llevarnos hacia esta meta?

Podemos decir que son formas de gobierno y que entre estas formas debemos preferir las que llamamos liberales. La libertad bajo condiciones autoritarias sólo puede ser una libertad restringida. La autoridad se define precisamente por la posesión exclusiva del poder legal. Pero la libertad sólo puede existir donde la autoridad está restringida. Por consiguiente, la pregunta para la humanidad ha sido siempre la misma: ¿cómo es posible la limitación de la autoridad? La teoría de la división de poderes de Montesquieu, que afecta a la legislación, la jurisdicción y el ejecutivo, cambió el sentido básico de la idea de la Constitución y las formas de gobierno que los griegos llamaban, por ejemplo, monarquía, aristocracia y democracia. Hegel señaló con razón que con la división de poderes se había encontrado un nuevo principio de orden para la Constitución. Hablamos con convicción de la sociedad liberal. Esta palabra cautelosa encierra la confesión de que entre seres humanos sólo se puede hablar de aproximación al objetivo de paz y libertad. Mientras que los animales sólo tienen que obedecer ciegamente sus instintos naturales y por ello no parecen conocer la guerra sanguinaria entre congéneres, al ser humano le falta esta inhibición natural implantada por la naturaleza en la estructura de la vida. Por ello se ve obligado a evitar mediante sus propios esfuerzos toda clase de autodestrucción como el asesinato, el suicidio, la guerra y la guerra civil.

Detrás del principio del moderno Estado de derecho que se basa en esta división de poderes podemos reconocer toda una escala de posibles ordenaciones constitucionales que a mi entender representan en realidad aproximaciones a un princi-

pio todavía más universal: me refiero al principio del equilibrio. En la política se conoce como el *balance of power*, el equilibrio del poder. La democracia parlamentaria es sólo una de tales aproximaciones, ya que en ella la oposición siempre puede acceder al gobierno a través de una decisión mayoritaria. Ella en sí es siempre una aproximación a su propia idea. Una sociedad liberal consiste en última instancia en la participación de todos en el ejercicio del poder, posible gracias al «estado» y la convivencia ordenada de los seres humanos. Las utópicas fábulas platónicas de una ciudad en que los filósofos fueran reyes o los reyes filósofos aborda por su raíz antropológica este ideal de la participación en el poder. «Hacer lo suyo», el ideal del orden económico-social, impone a quienquiera que ostente poder, cuandoquiera que lo ostente —¿y quién no tiene nunca poder?— la obligación humana y sobrehumana de no usar su poder para sí mismo, sino para el bien de todos. Hegel reconoció este ideal utópico de Platón como el ideal del funcionariado del Estado moderno. Como ideal ciertamente con razón, pero, ¿cómo se realiza en este ideal la participación en el poder? ¿Como una burocracia perfecta? ¿Acaso no nos referimos con esta expresión más bien a lo contrario, un ejercicio del poder que excluye a los demás y a la propia razón, y a veces a toda razón? Una sociedad liberal sería difícilmente un mundo en el que cada uno fuese como un funcionario, aun en el caso de que cada uno cumpliera el ideal de un funcionario.

La sociedad liberal, la democracia liberal apuntan hacia la dirección contraria. No a una representación abstracta del Estado, sino a una participación concreta en todo, en lo que sea común a todos, en la administración, legislación, promulgación de leyes, en suma, la vida social en general. Las anticuadas palabras «comunidad» y «solidaridad» recuerdan este ideal y la norma impuesta aquí y que ya fue dictada para las grandes ciudades-Estado de la Antigüedad: una sola voz tenía que llegar al mismo tiempo a todos los ciudadanos.

Lo escuchamos con una sonrisa. Los grandes Estados modernos, la sociedad masiva de nuestros días nos hace sentir hasta la desesperación la distancia que nos separa de este ideal, que nunca se ha realizado plenamente. Es cierto que la voz estentórea de un heraldo llega a todos y hace tiempo que es patrimonio común de todas las sociedades masivas, junto con los efectos solidarizadores que, para bien o para mal, causa en nosotros. Pero la mediación abstracta de los medios de comunicación es insuficiente, por mucho que se esfuercen en ser justos con todas las fuerzas vivas de la sociedad. Sigo opinando que, pese a las proporciones gigantescas de los actuales grandes estados y sus sistemas económicos, la participación en todos los ámbitos de la vida social es de capital importancia. Estructura el orden de la sociedad y encuentra incluso en la unidad indefinible de la «empresa», hasta el concepto del ambiente empresarial, algo común a todos en cuya participación encontramos el liberalismo.

No es de mi incumbencia hablar de las innumerables aproximaciones y formas mixtas de orden estatal y social que pueden dirigir la moderna sociedad de masas. No cabe duda de que todos imponen a todas limitaciones de su libertad y por el otro lado defienden a ultranza los espacios libres personales y profesionales de todos los peligros que amenazan el equilibrio del orden, desde el ostracismo, esa creación del Estado ático para expulsar del país a los políticos demasiado poderosos, y la autoprotección de una ciudad-Estado preocupada por la libertad, hasta la protección de las minorías en un Estado multinacional y la protección de datos en el mundo administrado y la defensa de los derechos humanos, incluyendo el derecho a la intimidad de la persona frente a los representantes del poder público.

¿Por qué plantear al ser humano semejante disyuntiva? Aristóteles tiene razón cuando, como Isócrates, distingue a los seres humanos de las sociedades y los modos de comunicación animales por el lenguaje. Aquí se halla al fin la última raíz

de la libertad que hace seres humanos a los seres humanos: la elección. Tienen que elegir y saben —y saben *decir*— a qué se comprometen con ello: elegir lo mejor y, como tal, el bien, la razón y la justicia. Un compromiso desmentido... y al final, sobrehumano. El hombre, sin embargo, tiene que aceptarlo, porque debe elegir.

Tal es el abismo de la libertad. El ser humano puede perderse lo mejor... y más todavía: puede hacer el mal en vez del bien, puede confundir el mal con el bien, lo injusto con lo justo, el crimen con una buena acción. Esto es lo cierto de la frase de Sócrates: nadie obra mal voluntariamente.

No quiero introducir aquí la temática cristiana o del Antiguo Testamento del mal, ni el crimen de Caín ni el *peccatum originale*. Es suficiente el mal que acecha en la esencia del poder, lo terrible de la ofuscación. Es cierto que el precio que los seres humanos debemos pagar por la libertad es elevado. La inocencia de los animales frente a la crueldad que derrocha la naturaleza en la vida y los seres vivos puede inspirarnos temor de nuestra condición humana y de lo que hacemos a los otros seres humanos y a la naturaleza cuando tenemos poder sobre ellos. Vemos esto con los ojos de quien elige conscientemente. La elección presupone distancia, visión de las posibilidades, valoración de las posibilidades derivadas del esquema de acción de impulso y deseo, en el cual se mueven los animales y que los retiene en las trayectorias fijas de las reacciones desencadenadas por el estímulo momentáneo. Donde hay seres humanos, hay distancia. Hay tiempo, sentido del tiempo, apertura al futuro, incluso también en la percepción del propio fin. Dominación, poder, honor y vergüenza, goce, posesión y éxito, todo esto se halla en el cúmulo de posibilidades de la vida humana y se incorpora al orden de los círculos vitales de familia, sociedad y Estado (y a menudo contra ellos). Sin embargo, todos estos círculos vitales viven del intercambio de palabras, del equilibrio de intereses, así como de la estructura de comunidades basadas en la lengua. De este modo,

la sociedad humana se eleva sobre la ley del momento y la concentración del individuo en sí mismo a través de la lengua y del acuerdo que es y que instituye.

Por ello la palabra fundamental para gobierno y gobernante no es tiranía y tirano, sino *dominium* y *dominus*. En latín *domus* significa casa. El señor de la casa es a la vez el celador y administrador del *oikos*. Esto es válido en analogía para todos los órdenes de la vida en todas las magnitudes, también para la dura vida laboral del mundo profesional de la actualidad. En ella no sólo hay rivalidades, sino también solidaridades. Nos damos cuenta de los problemas de nuestra sociedad industrial y de la finalidad del liberalismo que encierra cuando prestamos oído a los viejos tonos de solidaridad practicada y vivida que suenan en la familia, en la casa, en el mercado, en la vida de pueblos y ciudades, de comunidades, iglesia y patria.

No podemos sustraernos a las férreas e inevitables consecuencias de la Revolución Industrial, que sigue la ley que hemos introducido como seres necesitados. Debemos vivir conscientes de una mayor responsabilidad hacia el futuro y la vida de las generaciones siguientes. Esto significa también que debemos buscar la armonía entre los grupos de intereses de los seres humanos y crear y conservar equilibrios, como el que debe haber entre las necesidades de la humanidad y su indispensabilidad para el mantenimiento de la naturaleza.

Todas estas tareas son de una especie en que cada uno debe participar, en lo que se hace y en lo que se deja de hacer, y en todas las consecuencias. El reto que nos presenta el mundo en evolución es considerable: evitar las guerras suicidas, proteger la naturaleza que nos sustenta y a la que sustentamos, favorecer el bienestar del ser humano, atender y cuidar nuestros ámbitos de libertad, tanto en el propio país como en los demás países y continentes, y conservarlos y llenarlos con las tradiciones inherentes a ellos.... todo esto nos espera en un mundo cada vez más organizado y burocratizado. Aún no po-

demos intuir del todo el significado de la era del ordenador. Aunque aprendamos a resolver los problemas masivos que nos acosan, recibimos nuevas libertades y nuevas dependencias de un mundo cada vez más comunicado en que lo más lejano se aproxima sólo pulsando un botón y lo más cercano está más lejos que nunca. La diligencia acercaba a los viajeros. La moderna circulación en automóvil los aísla. Y no obstante, la participación en lo común, que es nuestro destino humano, será siempre nuestra tarea y hoy significa que nos recordemos, y recordemos a los demás, en especial a los que piensan y eligen de otro modo, las solidaridades insoslayables que los deberes del futuro de la humanidad significan para todos nosotros.

Los límites del experto

Para comprender algo sobre los límites de la experiencia es necesario distinguir antes entre dos conceptos. La filosofía no es ciertamente lo que suele decirse de ella, el arte profesional de la sutileza que trata sobre todo de definiciones afectadamente precisas; quien desea filosofar debe prestar ante todo un oído atento a la lengua en que ya se ha plasmado la experiencia mental de muchas generaciones. Mucho antes de que iniciemos nuestros intentos mentales. Así pues, en este caso no es superficial preguntar primero a quién llamamos un experto y por qué lo hacemos. Sabemos en seguida que es una palabra bastante nueva, en todo caso como extranjerismo en la lengua alemana, y nos preguntamos la razón de que sea una palabra tan nueva.

Digamos que las palabras intentan nombrar algo que por su particularidad ha destacado del gran flujo de experiencias e imágenes que desfilan ante la humanidad. Lo mismo ocurre en este caso. Seguramente hubo un motivo para designar el papel del experto con la expresión *expertus*, que no significa solamente que hay alguien que ha tenido experiencias. Éste es el sentido latino de la palabra *expertus*. No es ninguna profesión tener y haber tenido experiencias, es decir, ser experimentado, pero se ha convertido en una profesión mediar entre la cultura científica de los modernos y sus formas sociales en la práctica de la vida. El experto tiene además una posición intermedia. No es una encarnación del científico, ni tampoco del investigador y profesor. El experto se encuentra entre la ciencia, en la que debe ser competente, y la práctica político-

social. Esto ya pone de manifiesto que no es una instancia superior para decisiones últimas. La palabra alemana para designar al experto es en general *Gutachter*, dictaminador, una buena y antigua palabra alemana que, si no recuerdo mal, ya se usaba en el siglo XVI. Sin embargo, hay que escuchar bien la palabra. *Achter* significa «considerar» y *erachten*, «estimar». Según mi estimación, dice alguien, queriendo significar con ello: no lo sé con absoluta certeza, para que los demás lo pregunten a otros. Si me lo preguntan a mí, en cambio, daré esta u otra información. El *Gutachter* o experto está clasificado por debajo de quienes adoptan las decisiones en la vida político-social. Así consta, de hecho, en el ordenamiento jurídico. Un tribunal no está obligado a considerar decisivo para la sentencia el dictamen pericial. El experto es alguien a quien se consulta. No sustituye —o, mejor dicho, no debería sustituir— a quien toma las decisiones.

Con esto creo que queda más claro el fondo del tema. Hay que decir, sin embargo, que el experto científico ha empezado a desempeñar un papel importante en nuestra vida social y política. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre en los grandes asuntos judiciales, es decir, donde se trata de cosas realmente grandes e importantes, como en los procesos entre grandes compañías petrolíferas o industrias del acero, o en el caso de la adulteración del vino y otros similares. Todos lo hemos vivido. Hoy en día lo que más importa es tal vez contar con el apoyo de los expertos mejor considerados. Antes el verdadero maestro era el abogado o, como se llamaba en Francia, *le Maître*, es decir, el hombre a quien el acusado o el demandante querían tener de su parte. Hoy es hasta cierto punto el experto la figura más solicitada y creo que, a menudo, la más decisiva.

Ahora bien, está claro que la posición entre la ciencia y la investigación por un lado y la decisión judicial o político-social que tiene a su cargo el experto no puede ser inequívoca ni carecer totalmente de peligro. La importancia creciente del

papel desempeñado por el experto en nuestra sociedad es también un grave síntoma de la creciente ignorancia de quien adopta las decisiones. Esto no es culpa suya, sino del grado de complicación de toda nuestra vida administrativa y comercial, industrial y privada. La vieja claridad que adquiere el ser humano en sus plenas facultades con la experiencia de la vida y en virtud de la cual se le concede hasta nuestros días en ciertas culturas de derecho como la inglesa un enorme poder discrecional, por ejemplo, al juez en el fallo de las sentencias, está ausente demasiado a menudo. No es una casualidad que en el orden social y jurídico en que vivimos actualmente se preste cada vez más atención al experto o se le confíe la decisión. El primer punto de partida de nuestra reflexión se halla, pues, en que notamos cierto predominio de la pericia en la vida político-social y hemos de preguntarnos si las razones que han conducido a la categoría de «los expertos» son de una legitimidad tan inequívoca que pueden ser aprobadas.

Ahora la opinión de la ciencia pesa mucho. No podemos por menos de reconocer en los expertos, correspondiendo a esta elevada estima en que se tiene a la ciencia y la investigación, la misma sabiduría creciente nacida de la investigación. A pesar de ello, todos abrigaremos la duda, precisamente en esta cuestión, de si no es exigir demasiado a la ciencia asignarle el primer papel en tantos asuntos de la vida pública y en tantas decisiones pendientes. A esto sigue todo un catálogo de preguntas. Por ejemplo: puede no ser tan sencillo, tanto para el investigador como para el experto, enfrentarse a semejante presión por parte de la sociedad. Se ve obligado a decir la última palabra, cuando en realidad un investigador nunca sabe algo como la última palabra. Y esto causa una discordancia todavía mayor entre los expertos. En cualquier caso, ser interrogado así es una situación angustiosa en extremo.

Yo mismo soy hijo de un químico que por su investigación de los alcaloides alcanzó una gran autoridad y fue por ello solicitado en ocasiones como primer perito en complicados pro-

cesos por envenenamiento. Estoy plenamente convencido de que los tribunales no estuvieron nunca muy satisfechos con sus dictámenes. Era un investigador genuino y recalcaba siempre todo aquello que no sabemos. Pero el tribunal no quiere oír esto. El tribunal quería saber lo que era probable. Sin embargo, hay casos en que es inevitable dejar abiertas algunas posibilidades. Como es natural, existen los casos claros en que puede decirse que esto, lo que afirma el acusado y su defensa, es imposible. Pero en los procesos por envenenamiento hay una serie de factores desconocidos que en determinadas circunstancias pueden producir los mismos síntomas y consecuencias que en el supuesto envenenamiento de la acusación. El caso que saco aquí a colación es en cierto sentido un caso extremo, pero aleccionador por ambos lados, tanto por el de lo que puede calificarse claramente de sabido, como por el lado del que no pueden excluirse las posibilidades. Raramente se halla la ciencia ante una distinción tan clara. Así sucede que los límites del dictamen científico no son con frecuencia suficientes para la necesidad social de una información orientadora. Pensemos, por ejemplo, en la situación después del terrible desastre nuclear de Ucrania. Las consecuencias a largo plazo de sucesos semejantes rebasan la competencia de la ciencia. Entonces no sabemos nada. Los expertos, sin embargo, tienen que manifestarse bajo la presión de la opinión pública y su justificada necesidad de información. La gente quiere saber el alcance real del coeficiente de inseguridad existente en todas las centrales de energía y cosas similares. Aquí vemos la lucha de los expertos en este terreno. Durante las primeras semanas que siguieron al desastre pudimos leer u oír casi todos los días alguna opinión experta sobre este problema y la mayoría son meras extrapolaciones sobre una base insuficientemente científica. El investigador responsable lo dará a entender hasta cierto punto, pero no puede controlar el modo en que sus declaraciones son presentadas a la opinión pública.

A los políticos también les llega su propio momento. Han

de intentar, por ejemplo, un histerismo innecesario. Por otra parte deben oponer resistencia a los intereses comerciales e industriales que no dejan de encubrir en lo posible verdaderos peligros. Así encontramos a los expertos en un laberinto de influencias frente a las cuales tienen que expresarse evidentemente como les dicta su conciencia científica, pero también como les exige su conciencia de ciudadanos y su función de expertos en semejantes casos.

Todo lo que he dicho hasta ahora no han sido en realidad manifestaciones sobre los límites de la ciencia ni sobre la responsabilidad de la ciencia. Éste es un tema nuevo que aquí no puedo callar del todo, ya que incide estrechamente en la posición de los expertos en nuestra sociedad. Ambas cuestiones se ven afectadas, como es natural, por condiciones muy similares. Tanto el investigador como el experto se hallan bajo la presión de la sociedad. Las preguntas que hoy desearíamos formular a la ciencia son tan esenciales que nos vemos obligados, por así decirlo, a hacer de cada científico un experto, es decir, una persona que con la superioridad de sus conocimientos y la superioridad de su experiencia debe darnos verdaderos preceptos de acción. A fin de determinar la verdadera función legítima del experto en la sociedad, es necesaria una reflexión de mayor alcance. Es evidente que existe cierta tensión entre el saber y la pericia en general y la viabilidad y corrección del empleo de este saber y esta capacidad. Esto no es una singularidad de la cultura científica de la época moderna. Puede tener su correspondencia en todas las civilizaciones, como la tiene, por lo menos en formas crudas y bastas, el principio de la división del trabajo. La especialización es una tendencia evolucionista tan evidente de la vida profesional y social, que no se necesitan para ella condiciones culturales especiales en cuanto se ha llegado al sedentarismo. Ciertamente no es preciso que haya siempre un conflicto entre el experto especializado por una parte y la persona no especializada que toma las decisiones para la aplicación práctica. Sin embargo, es fácil que aquí

surjan conflictos. El saber y la pericia del especialista, tanto si es en el sentido moderno un científico o en el sentido primitivo un experto de la clase de pastor, cazador o artesano de oficio, no tienen al principio ninguna importancia. En ambos casos se trata de una capacidad de realización o dominio de unos hechos, pero en ambos casos este saber y esta capacidad son de otra índole que aquel saber al que toca decidir el empleo para un buen fin. La relación, sin duda, es estrecha.

Aristóteles consideró, en la descripción de este elemento racional de toda decisión en las acciones humanas en el concepto de *fronesis*, los dos aspectos en su inseparable unidad, por un lado la racionalidad, que preside el hallazgo de los medios adecuados para el fin apetecido, y por el otro el hallazgo, la conciencia y la retención del propio fin, o sea la racionalidad en la elección del fin y no sólo en la elección de los medios. En esto resulta sumamente dudosa la expresión elección del fin. Porque mientras es correcto que ante diversas posibilidades de alcanzar un fin se sopesen los medios más diversos y se termine eligiendo entre ellos, ya no es tan claro que el fin al que deben corresponder los medios haya nacido de una elección. En la estructura del ser humano-social interviene un determinado conjunto de orientaciones normativas que influye en el proceso de crecimiento del ser humano, marcándole al final de tal modo que sólo encuentre esto, y no otra cosa, natural y correcta. Esta influencia de la educación, las costumbres y la adaptación social no significa en absoluto una renuncia completa al cálculo racional y siempre hay un momento de elección en la limitada fijación de un fin. Lo que es justo para la vida ordenada, para el bienestar de la vida, será considerado un fin y por ello elegido. Es la racionalidad de la razón práctica, que gobierna nuestras acciones, así como la conveniencia de los medios elegidos mientras actuamos.

Por muy evidente que sea la última inseparabilidad de la inteligencia práctica y la racionalidad moral, el ámbito de la acción práctica en el sentido de encontrar el medio adecuado

para un determinado fin ya aparece en todas las formas de civilización en doble forma que ya designé una vez como saber susceptible de estudio, llamado *techne* por los griegos y cuyo dominio se hace patente porque se adquiere una determinada especialidad de la pericia. Y por otra parte todo el ámbito en que los medios prácticos para un fin concreto son confiados al discernimiento y la habilidad del individuo, sin pedir ayuda a un profesional especializado. Es importante ser consciente de esta distinción. Sólo así se comprende por qué el experto cae una y otra vez en una delicada situación conflictiva con la persona que toma las decisiones. Este conflicto pertenece, como ya es sabido, a la estructura básica de la vida social. Todos conocemos bien aquella implacable pregunta acerca del bien con la que Sócrates se hizo odiar por sus conciudadanos. Ni los estadistas ni los literatos, como diríamos nosotros, o sea los poetas, ni tampoco los artesanos pudieron dar una respuesta a la pregunta sobre el bien. Esto rebasa su competencia como profesionales especializados. Incluso en las sencillas relaciones económicas artesanas es una situación tensa, como lo expresó Platón: quien necesita al productor tiene la función instructora, quien produce está supeditado a esta instrucción. La subordinación de la razón económica a la razón social parece indiscutible. Pero también es indiscutible que se discute y que la competencia de uno siempre intenta prevalecer sobre la del otro. El ideal de una pura sociedad del bienestar no sólo es utópico, sino necesariamente una situación inestable. En la convivencia de los seres humanos existe siempre la autoridad y la subordinación, es decir, el poder. Incluso en la ciudad ideal de Platón se parte de la premisa de que no hacen falta motivos para que las necesidades humanas no se reduzcan nunca por sí mismas. Desde este punto de vista se comprende que en la sociedad industrial moderna la relación entre producción y demanda se ha invertido, de manera que para la prosperidad de una economía es conveniente que el productor inspire más demanda, sugiriendo necesidades al consumidor. Así es

la vida económica moderna. También es un rasgo esencial de la naturaleza y de la sociedad humanas que las necesidades vayan siempre en aumento y exijan ser satisfechas, pero existe una diferencia entre el sistema económico basado en la satisfacción de necesidades y el basado en la constante inspiración de necesidades nuevas. Con ello aumenta la presión ejercida sobre el productor y sobre la pericia de quienes determinan los procesos de producción. De forma análoga, en la sociedad moderna el papel del experto es determinado por la presión particular con que la voz de la ciencia debe expresarse ante los intereses y necesidades de la sociedad.

Otro motivo que en este respecto concierne a la frontera de la ciencia, no como tal sino en su actividad social, es lo que se ha dado en llamar el lenguaje de los hechos. Es conocida la pretensión, en especial de la investigación de las ciencias naturales, de la que suele hacer alarde ante las vagas e inciertas afirmaciones de las restantes llamadas ciencias, de que trata con *facts* (hechos). Ahora bien, todos sabemos que en realidad el concepto del hecho al que se hace mención siempre implica la argumentación de que no es en sí sencillamente un hecho, sino que depende de determinados intereses y expectativas. Bien notorio es a este respecto el valor propagandístico y la fuerza de persuasión del tratamiento cuantitativo de los hechos. La estadística es uno de los mayores medios de propaganda no para información sino para sugestión de determinadas reacciones. La crítica del concepto del hecho es por tanto parte integrante de toda la ciencia crítica. Esto no traza, por consiguiente, la verdadera distinción entre las ciencias naturales y las ciencias filosóficas. Es indudable que en las ciencias filosóficas, por ejemplo en la historia, resulta especialmente claro que no son los meros hechos, sino los hechos en un determinado contexto significativo, los que cumplen realmente los requisitos para serlo. Cuando Napoleón se resfrió en la batalla de Wagram, tal vez tuvo importancia como un hecho histórico que explica su derrota. Este resfriado fue ciertamente

un hecho, y sin embargo no todos los resfriados son en este sentido hechos importantes a los que podamos remitirnos como tales. Lo mismo sirve, *mutatis mutandis*, para los hechos que se demuestran mediante un experimento, como si el propio experimento no provocara su respuesta a un problema determinado y entra así en un proceso de comprensión que es lo que presta importancia al hecho, que puede medirse y comprobarse. Estas reflexiones no impugnan en modo alguno que la búsqueda de objetividad y la exclusión de todos los factores subjetivos deben ser el primer empeño del investigador y que precisamente esta virtud suya de ser crítico consigo mismo merece la mayor admiración.

Hay que reconocer también, sin embargo, que este control crítico e incondicional de sí mismo ejercido por el investigador le impide con mucha frecuencia satisfacer sus necesidades científicas. No puede hablar sólo como investigador y científico cuando las consecuencias prácticas de su opinión autorizada son sometidas a examen.

En el fondo, sin embargo, es inadmisible la limitación impuesta aquí al científico o al experto. No cabe duda de que la responsabilidad de las consecuencias del saber es algo diferente a la autodisciplina y el sacrificio que conducen a la adquisición de conocimientos y capacidades. Me parece inadmisible hablar de una responsabilidad de la ciencia porque el abuso de los resultados obtenidos constituye una amenaza. Según semejante argumentación, habría que llamar a otro experto en la materia para que nos dijera si existía peligro de abuso y si podíamos usar sin sufrir daños el poder que nos otorga la ciencia... un recurso interminable que al final obliga a pensar que el experto no está ahí para cargar con una responsabilidad de semejante índole. En este caso todos los miembros de la sociedad humana comparten esta responsabilidad. No hay nada nuevo, pues, pese a los múltiples grados de complicación de las sociedades modernas, en comparación con las condiciones reinantes en los albores de la civilización occidental,

excepto lo que conocemos desde siempre como la pregunta socrática: que al final nosotros mismos somos puestos a prueba y que depende de nosotros mismos. Un pasaje de un diálogo platónico puede explicarlo. Dice así:

«Me gustaría contar un sueño, pero sin precisar si entró por la puerta de los sueños buenos y verdaderos o por la puerta de los sueños malos y decepcionantes. Si la ciencia lo determinara todo entre nosotros, todo se desarrollaría de un modo estrictamente científico. Ya no habría más pilotos que no conocieran su profesión, ningún médico, ningún general, nadie que no dominase realmente su artesanía. Las consecuencias serían que estaríamos mucho más sanos que ahora, que saldríamos indemnes de todos los riesgos del tráfico y de la guerra, que nuestras máquinas, nuestras ropas y zapatos, en suma, todo lo que necesitamos, estaría hecho a la perfección, y muchas otras cosas, porque sólo acudiríamos a los verdaderos profesionales. Y además de todo esto, querríamos reconocer a la prognosis como ciencia del futuro. En este caso la ciencia debería ocuparse de ahuyentar a todos los charlatanes y prestar oído a los verdaderos profesionales entre los pronosticadores como planificadores del futuro. Si todo estuviese organizado así, resultaría sin duda que la humanidad se comportaría y viviría científicamente. La ciencia vigilaría bien y evitaría cualquier intromisión de aficionado. Todavía no podemos, sin embargo, convencernos totalmente de que si lo hiciéramos todo de este modo científico, lo haríamos bien y seríamos felices.» «Pero entonces, si se hace algo bien, ¿se puede tener otro ideal que no sea la ciencia?» «Quizá no, pero me gustaría saber un detalle: ¿a qué ciencia te refieres?»

Ésta es una traducción literal que sólo parece tan penosamente moderna porque, con toda corrección, se traduce el concepto griego *episteme* como ciencia. La palabra griega significa tanto sabiduría como ciencia. ¿Puede, sin embargo, la ciencia representar siempre a la sabiduría? ¿También a la sabiduría del bien? ¿Puede haber una ciencia del bien? Precisa-

mente en la diferencia de significado entre sabiduría y ciencia, que no apareció por otra parte hasta el siglo XIX en la lengua alemana, se refleja en el plano semántico la tentación existente asimismo en la argumentación griega: en vez de saber y decidir uno mismo, confiar en la sabiduría de otro. De hecho, tenemos que elegir constantemente, y si de verdad acertamos el bien o sólo lo mejor, siempre se trata en general de un riesgo. En esto, la famosa sabiduría del no saber, que distingue a Sócrates, no es en cierto sentido tan singular, o mejor dicho: el no saber como tal no es nada singular. Confesárselo a uno mismo, en cambio, no es tan fácil. En general, la pretensión humana es saber lo mejor y, por tanto, tomar la decisión acertada. Esto se refleja también en la expresión griega acuñada por Aristóteles: *prohairesis*, traducida en general como elección preferente, una expresión terriblemente artificial para algo que ya contiene en sí mismo tanto la preferencia como, en la previsión de las consecuencias, la elección. Con ella descubrimos, sin embargo, en seguida el transfondo de la evolución semántica de la ciencia. Cuanto más construida está una forma institucionalizada de la competencia que sirve al experto, al profesional, de escapatoria de la propia ignorancia, tanto más ocultamos los límites de semejante información y la necesidad de adoptar una decisión propia. Así indica la argumentación socrática que hemos conocido una tendencia fundamental del ser humano que ha experimentado una especial intensificación en nuestra civilización autoburocratizadora. La ciencia y su responsabilidad deben ocupar el lugar de la responsabilidad propia.

Ahora bien, el problema real no es que esto sea falso. Donde existe la ciencia, se deben aprovechar sus conocimientos. Es un elemento de la sociedad humana como tal que una persona, con sus conocimientos y capacidades, no está en toda su vida en situación de bastarse a sí misma. La evolución de la institución moderna de la ciencia incluye precisamente que en todas las decisiones prácticas del ser humano hemos de tener

en cuenta las posibilidades de información y estudio antes de decidir algo. Así es cómo pintan las cosas y no sólo en una sociedad burocrática. Es inherente a la misma sociabilidad del ser humano recurrir al saber y la experiencia de otro, en quien deposita su confianza porque le atribuye los conocimientos acertados. Aquí tiene su raíz el auténtico concepto de autoridad y con ello se pone de manifiesto la indispensabilidad de la autoridad en la estructura social. Se trata ciertamente de una autoridad del saber y por lo tanto a la civilización moderna pertenece sin duda la autoridad, que representa con razón para los profanos a la anónima institución de la ciencia. No es una evolución equivocada de nuestra sociedad el hecho de que los expertos sean escuchados y reconocida la superioridad de su saber. Por el contrario. Es precisamente una obligación del ser humano recurrir en cada decisión a todos los conocimientos disponibles. Max Weber acuñó para ello la famosa expresión de racionalidad de propósito y demostró que uno de los mayores peligros de la elección emocional e interesada es que le falta la consecuencia racional que une la accesibilidad del fin con la determinación racional de los medios. Max Weber vio incluso una debilidad del individualismo moderno en el hecho de anteponer al deber de saber una indeterminada instancia de buena voluntad o de buena intención o de conciencia tranquila. La ética de la intención y la ética de la responsabilidad indican con exactitud este punto.

Esto, sin embargo, no significa en absoluto que todas las decisiones dependan siempre en última instancia de los eruditos, lo cual es más bien el error del esclarecimiento racionalista tanto del siglo XVIII como del XX, que sostiene que hay expertos para todas las decisiones. En el fondo tendríamos que seguir a Kant, que distinguió explícitamente los imperativos condicionados de la inteligencia, en los que de hecho sólo impera la racionalidad de propósito, del imperativo incondicional de los dictados morales. Este categórico imperativo incondicional contiene algo que nunca podrá arrebatarme la

sabiduría ajena. Esto define directamente el concepto de la responsabilidad y en cierto sentido también el de la conciencia. Quien puede saberlo mejor o procurarse mejor conocimiento se siente responsable de las consecuencias de su decisión. El concepto de razón práctica acuñado por los griegos pone de relieve este hecho más allá de toda duda. En cambio es injusto con Kant quien considera y ha considerado su distinción entre el imperativo hipotético de la inteligencia y el imperativo categórico de la moral como una posibilidad de separación de los dos imperativos. La razón és indivisible. A mi entender, uno de los mayores méritos de Kant es haber enseñado en su pedagogía que siempre se subestima al niño cuando se cree que no se puede apelar a su razón. Lo mismo puede decirse, evidentemente, sobre el sentido de la justicia, que exige un temprano ejercicio y cuidado. Se puede observar incluso en los animales domésticos. En todo caso, compartir cosas con otros, saber perder en el juego y otras cuestiones similares son importantísimas en la educación de los niños de corta edad. La falta de enseñanzas inculcadas precozmente tiene a menudo las peores consecuencias en años posteriores de la vida. El mérito indiscutible de Kant, a mi juicio, fue poner de nuevo bajo la influencia de Rousseau el optimismo político-social y utilitarista-social de la clase dirigente del siglo XVIII y rechazar su orgullo racionalista. Su teoría del imperativo categórico sólo quiere decir que existen ciertos límites absolutos en la persecución de nuestros propios fines y objetivos. Así uno de los ejemplos que dio de su imperativo categórico es totalmente convincente para todos nosotros. Debemos reconocer en cada ser humano un objetivo en sí mismo y no tratar nunca a un ser humano sólo como medio. Esto no quiere decir, naturalmente, que no utilicemos a menudo a otro como un medio para nuestros propios fines, sino que el hecho de que nos preste o no un servicio nunca debe ser contra su voluntad ni sin su libre consentimiento. Podemos preguntarnos qué significa aquí «libre» frente a las dependencias que todos tenemos. Todos

somos en cierto sentido servidores en nuestra calidad de seres sociales. Pero como ciudadanos con igualdad de derechos políticos lo somos por libre decisión y asumimos la responsabilidad correspondiente. Sólo cuando respetamos al otro como un fin en sí mismo, nos respetamos a nosotros mismos. Esto es una herencia del siglo XVIII y en general una cosecha de la cultura cristiana de Occidente, repartida hoy entre la humanidad. La esclavitud no debe existir. Debe haber igualdad ante la ley. Aquí entra toda la problemática de los derechos humanos. Para un ser humano a quien a fines del siglo XVIII los ideales secularizados del mundo cultural cristiano parecían evidentes, podía estar muy claro lo que en condiciones de vida cada vez más complicadas de la humanidad es objeto de múltiples discusiones y dificultades. Entonces soñamos con un ordenamiento jurídico que incluya obligatoriamente a todos los seres humanos, como ya ocurre a gran escala en ciertos terrenos, por ejemplo, la ley marcial. El derecho y la ley pueden poseer todavía bases evidentes en la esencia de la naturaleza humana; lo válido de los verdaderos ordenamientos jurídicos, morales y sociales y cómo se concretan las leyes bajo estas condiciones sigue siendo, como ya sabemos, un campo muy extenso. También a mí me resulta difícil la idea de que exista un experto, por ejemplo, un experto en jurisprudencia, en campos limitados como el del derecho internacional público. En realidad aparece en ello una barrera fundamental de todas las legislaciones, que está siempre a la vista en cualquier reflexión sobre códigos legales. Asimismo, dondequiera que se presupongan convicciones fundamentales comunes, se puede pensar en semejantes medidas jurídicas y legales. Pero incluso entonces hay que contar con que las normas legales provocan siempre su propio soslayamiento. Ni siquiera en la cuestión de la tecnología genética y de su abuso puede excluirse realmente esta reflexión. Tiene que haber en el fondo otra premisa bajo la cual pueda evitarse con efectividad todo lo aborrecible y reprobable. Ciertamente es misión de la política regular

la convivencia de los seres humanos por medio de las leyes, y es una gran ventaja de los estados modernos poder separar la legislación del ejecutivo y reservar la responsabilidad a una representación popular libremente elegida. Y sin duda en este proceso político de legislación y control desempeña necesariamente un papel el profesional, el experto. Aquí hay un ámbito de racionalidad de propósito que ha producido sus efectos, por ejemplo, en la conocida discusión sobre la introducción de la pena de muerte o su abolición. Ahí tenemos un caso de la convergencia entre la consideración racionalista de que el efecto disuasorio de la pena de muerte no se incrementa en absoluto y el respeto a la vida, de base muy diferente y raíz fundamentalmente religiosa. Pero algo de esta convergencia entre los sentimientos solidarios de los seres humanos y las leyes que se les imponen es sin duda una condición indispensable para la eficiencia de un estado de derecho. Ya Aristóteles reconoció con claridad que la justicia en las leyes nunca se realizará como sería bueno y deseable en el caso aislado e imprevisible. Pero esta mera función de acercamiento a la justicia de un ordenamiento jurídico depende a su vez de una aprobación políticamente explícita de los seres humanos que viven bajo estas leyes. Es la verdadera premisa para el funcionamiento de una legislación.

A esto siguen, no obstante, ciertas ideas sobre la cuestión de dónde reside la verdadera responsabilidad. No cabe duda de que toda persona que adopta decisiones libres es responsable de ellas. Lo mismo ocurre con el investigador y la ciencia, y por las reflexiones expuestas está claro que también para el experto, que ejerce una función pública en el asesoramiento de quienes toman las decisiones, hay una responsabilidad doble sumamente difícil: la de las consecuencias previstas de un examen que representa a la ciencia y por el otro lado la responsabilidad con que mantiene lo verdaderamente reconocido y aceptado por la ciencia fuera de la influencia de los interesados y las expectativas de la opinión pública. En esto el

experto se encuentra en el centro de la problemática. Creo que aquí es preciso distinguir con exactitud entre la verdadera responsabilidad en el sentido de responsabilidad de la ciencia y la del científico. De hecho se exige a todo aquel que habla en nombre de la ciencia una determinada ética de responsabilidad, y por otra parte está la función oficial del experto, que se sabe incorporado al proceso decisorio político, si bien es cierto que comparte esta última responsabilidad con cada uno de nosotros, ya que todos somos ciudadanos políticos y debemos participar en la responsabilidad de los acontecimientos. Debemos preguntarnos si el equilibrio entre estas dos responsabilidades está suficientemente cuidado, y también el significado de la responsabilidad que tiene cada ciudadano para el bien común. En tres siglos de delirio creciente de facultades y capacidades nos hemos preocupado mucho menos de lo que debíamos de mantener despierta la conciencia de nuestra propia responsabilidad como ciudadanos y miembros de la sociedad. Y ahora nos encontramos en una situación en que nos vemos rodeados de un exceso de artes y facultades. Pensemos en el ejemplo de la medicina. Todos sabemos por propia experiencia que la medicina ha hecho magníficos progresos y llevado a cabo fantásticos trabajos, no sólo en la cirugía, sino en muchas otras direcciones. Las armas que esta medicina tiene ahora a su disposición son, sin embargo, tan temibles, que muy pocos las emplearán siempre para buen fin. Esto es inevitable. Lo que no es inevitable es que el sistema de previsión social, creado por el Estado moderno, intervenga también en este terreno para que se considere al médico y sus medios como algo técnicamente disponible y se les endose el cuidado de la propia salud y la prevención de daños para la misma. De nuevo me parece que la verdadera problemática del experto, que en este caso es el médico, no es tanto responsabilidad suya como la de todos en general. Por esta razón creo que el gran ámbito del verdadero cuidado de la salud, que hoy se llama en medicina el movimiento preventivo, está desatendido, abandona-

do erróneamente a la capacidad de la asistencia médica moderna. Me gustaría ilustrarlo con un ejemplo: cuando hace unos diez años llegaron hasta la conciencia pública a través del llamado Coloquio Ciba de Londres las posibilidades de manipulación de los genes humanos, surgió una especie de oleada de solidaridad que unió a los seres humanos en un rechazo y protesta general ante semejante manipulación genética y se ha hecho sentir la tentación de levantar barreras con medios legales. Por otra parte, sin embargo, es igualmente claro que las posibilidades de la tecnología genética, tanto directamente para los seres humanos como para su manutención a través de la agricultura, cría de ganado, etcétera, ya representan hoy en día algo totalmente indispensable. Tampoco aquí existe ninguna posibilidad de poner grillos a la ciencia. Sólo existe la posibilidad de un empleo responsable de los resultados, cuya responsabilidad recaerá sobre la sociedad en su conjunto y sobre su organización política.

Abrigo la convicción de que también en una sociedad tan burocratizada, organizada y especializada es posible reforzar las solidaridades existentes. Me parece un defecto de nuestra mentalidad pública que siempre destaquemos lo diferente, lo discutido, lo polémico y desesperado de la conciencia humana y que dejemos, por así decirlo, sin voz, a lo verdaderamente común y vinculante. Ya hemos cosechado los frutos de una larga educación para lo diferente y la sensibilidad que exige la percepción de las distinciones. Nuestra educación histórica va en esta dirección, nuestra habituación política hace que demos por sentados los contrastes y la actitud luchadora. Tengo la impresión de que aquí sería conveniente una reflexión sobre las profundas solidaridades de la vida humana a todas las escalas. Debemos recuperar lo que se ha convertido desde hace un par de siglos en una tarea social, tras la pérdida de la fuerza cohesiva por parte de la Iglesia, de la religión: elevar en nuestra conciencia aquello que nos une. Creo que también podemos dirigir esta llamada a los políticos de hoy, para que no

nos exhiban siempre solamente el espectáculo de la lucha mutua y de la mirada al siguiente éxito electoral, sino también las cosas en común que nos unen a todos en la responsabilidad de nuestro futuro y el de nuestros hijos y nietos. Esto me parece la verdadera consecuencia de los límites de la pericia, que nosotros los reconozcamos como nuestros propios límites y sepamos que todas las decisiones que tomemos como seres humanos debemos asumirlas y no endosarlas a ningún experto.

Sobre los que enseñan y los que aprenden

En un momento en que debo agradecer una distinción particularmente amistosa de mi obra, me gustaría hablar de lo que otros significan para la formación del individuo. A fin de cuentas, la humanidad de nuestra existencia depende de lo lejos que aprendamos a ver las fronteras de nuestro ser de las de los otros seres. Esta convicción se basa también en el apasionado deseo, que me anima desde siempre, de transmitir lo que en mí se ha convertido en conocimiento y comprensión. Se aprende de aquellos que aprenden de uno. Pues bien, yo no creo poseer ninguna vocación especial, como la que tenía el que dio su nombre a este premio, Karl Jaspers, tan respetado por mí, para tomar siempre una posición explícita ante los sucesos de la realidad política. Tengo más bien la convicción de que ejercitar el pensamiento, las enseñanzas del pensamiento ajeno y el libre juicio y despertar esta práctica en los demás es como tal un eminente quehacer político. En este sentido creo que también mi propia capacidad de juicio encuentra siempre sus límites en el juicio y la capacidad de juicio de los demás y se enriquece con ello. Ésta es el alma de la hermenéutica.

Así, en la conferencia que hoy ha pronunciado mi amigo Wilhelm Anz se me ha quedado grabada una conocida palabra que aún no había oído en este contexto. Por otra parte, sólo la ha mencionado de paso. La palabra es: auditorio. Aquí no significa una reunión de estudiantes —como pertenece sin duda a mis ojos al aprendizaje del pensamiento—, sino que se refiere a todos nosotros. Todos somos auditorio, debemos aprender a escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre

contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual.

Querría resaltar con un ejemplo propio lo que he indicado en tono general. Me gusta, como he hecho en mi autobiografía, pensar en las figuras que durante el curso de mi propia vida han representado la función del Otro al que uno aprende a escuchar. No mencionaré experiencias particulares de esta índole de amigos y compañeros y sólo hablaré de los maestros de quienes aprendí esta tarea fundamental del ser humano, convertirse en oyente, y a quienes debo el que tal vez pueda decir algo a alguno de mis oyentes y estudiantes. Veo mi coartada política en el hecho de que en el gran proceso multiplicador de la formación de la opinión pública una palabra dicha desde la cátedra o pronunciada en público tiene que probar su eficacia.

En señal de gratitud me gustaría nombrar a dos personalidades coetáneas mías que son a través de los tiempos maestros de todos nosotros. Los coetáneos se llaman Heidegger y Jaspers. Añado el nombre de Jaspers al para mí decididamente determinante de Heidegger en recuerdo de una experiencia anterior y hasta aquí mucho más orientadora de mis años jóvenes.

Wilhelm Anz representó lo que en los años veinte significaron para nosotros los jóvenes la energía mental, el radicalismo, la determinación y concentración que se pusieron de manifiesto en un genio natural del pensamiento como lo fue Martin Heidegger. Fue avasallador. En realidad estudié filología clásica por esto, porque tenía la sensación de que la superioridad de este pensamiento me asfixiaría si no conquistaba un terreno propio en el que asentarme quizá con más firmeza que este prodigioso pensador. Pues bien, en el Marburgo de los años veinte hubo muchos otros que supieron fomentar nuestro desarrollo intelectual: Rudolf Bultmann y Ernst Robert Curtius, Nicolai Hartmann y Paul Friedländer, pero también Richard Hamann y todos los otros que he descrito en mi autobiografía. Pero la energía con que Heidegger derramaba,

por así decirlo, sobre nosotros su fuerza de concentración era como un bautismo para un nuevo comienzo, para una nueva vitalidad del pensamiento. Esto nos llenó entonces a todos, como era de esperar —así son los jóvenes—, de una arrogancia desmedida e infundada. Nos sentíamos inspirados por este maestro y puedo imaginarme lo difícil que debió de ser para todos los colegas de Heidegger en Marburgo, en todas las ciencias posibles, cuando los imitadores de la radical energía mental e inquisitiva de Martin Heidegger sembraban la inseguridad en los seminarios y aulas con interrogatorios supuestamente radicales. Heidegger fue para todos nosotros un gran desafío. Cuando miro hacia atrás y pienso en la miserable situación por la que tuvimos que pasar en nuestra formación como científicos, después de la inflación, después de la destrucción del bienestar de la clase media, dependiendo de un sistema de becas que aún no había probado su firme base financiera y de organización y que se llamaba, característicamente, «Asociación provisional de la ciencia alemana». En realidad fue el poder del impulso de Heidegger lo que nos capacitó para hacer acopio de fuerzas, sacrificarnos y concentrarnos totalmente en el propio trabajo; un estímulo muy poderoso. La amistad mutua, la armonía y la emulación en la convivencia con otros crearon una comunidad de privaciones y riesgos que nos ayudó mucho. Esto es algo que se sobreentiende.

Después llegaron los años en que Heidegger, de regreso en Friburgo desde Marburgo, nos dejó en paz o, mejor dicho, libres, a los jóvenes docentes de filosofía. Porque significa una gran diferencia poder enseñar a su propio modo lo que uno ha aprendido, sin sentir continuamente la proximidad del maestro. Fue una magnífica oportunidad que se nos brindó a los jóvenes docentes que éramos Karl Löwith, Gerhard Krüger y yo mismo. Nos convertimos de repente en herederos de una gran empresa.

En este momento, después de diez años de largo silencio, aparecieron las primeras publicaciones de Karl Jaspers, el pe-

queño volumen *La situación espiritual de nuestro tiempo* y sobre todo los tres tomos que llevaban el título de *Filosofía* y que se apartaban completamente en todo su aspecto del estilo académico normal de un profesor de filosofía. Esta obra de mil páginas no contenía ningún índice y ni siquiera una sola anotación, para no hablar de una tabla de materias computerizada.

Esto fue como una sorpresa: aún había alguien que se sustraía a la rutina académica y que sabía presentar de un modo totalmente nuevo la dignidad de la profesión académica. Fue en especial el tono humano de una serenidad espontánea lo que me impresionó y me planteó la tarea de asociar esta humanidad con la apasionada irrupción de Martin Heidegger. En este formidable lector que era Karl Jaspers, toda la riqueza intelectual de nuestra tradición cobró vida en su riqueza humana. Por otra parte, le separaba todo un mundo de aquello para lo que nosotros habíamos sido educados. Si puedo definir la hermenéutica de un modo nuevo y digo que la hermenéutica es no creer en ninguna traducción, tendré que discutir a Karl Jaspers una gran parte de las fuentes de su sabiduría. Aquí el verdadero problema reside en que la hermenéutica debe interpretar la palabra viva, por así decirlo, y despertar a la vida la palabra inmovilizada en la escritura. Pero ninguna traducción está realmente viva y sólo de la lengua viva surge la fuerza resucitadora que nos ha prestado el milagro de la lengua, o sea conocer la verdadera intención del que habla a través de lo dicho. Para esto fuimos educados y hasta el día de hoy he procurado despertar la lengua a la vida. Incluso en mi intensa actividad de viajes y conferencias en países extranjeros, he intentado siempre hablar en la lengua del país. Requería un talento o un genio de índole muy diferente saber, como Karl Jaspers, seleccionar de las traducciones, con un alcance verdaderamente universal, los conocimientos fundamentales que adquirían relieve en su intelecto. Los seleccionaba como un fisonomista sabe leer en la expresión del rostro de quien ha-

bla en una lengua extranjera. Este don, que el propio Jaspers llamaba «comunicación», de aunar el radicalismo con el rigor científico para el que fuimos educados en nuestra propia forma de trabajo, nos hizo reconocer una vez más nuestros límites y explica la razón de que, junto al gran pensador Martin Heidegger, la obra intelectual de Karl Jaspers ganara para mí una significación propia.

Es cierto que tuve la suerte de encontrar junto a estos dos hombres a dos maestros todavía más grandes. Uno fue Platón y el otro, Hegel. Se trata ciertamente de dos figuras muy diferentes de nuestra historia que no se dejan integrar con facilidad ni voluntariamente. No se pueden equiparar en nuestra historia intelectual sin esfuerzo por nuestra parte. Para empezar con Hegel. Todo el mundo puede percibir en seguida que la magistral obra enciclopédica hegeliana es fundamentalmente distinta de Platón, ese ingenio único a la vez filosófico-abstracto y poético-creativo. Siempre me ha parecido un enigma que Hegel, ese profesor suabo en las arenas brandenburguesas, pudiera llegar a ser una figura de maestro internacional de su época. Quien sabe qué es el suabo, y puesto que el propio Hegel hablaba suabo, hay que preguntarse cómo la fuerza de convocatoria intelectual pudo hacerse perceptible y efectiva a través de este dialecto extranjero. Una misteriosa penetración de sonidos y sentido literal. Hegel nos parecía el gran compendio de la palabra estimuladora de un nuevo modo de pensar, procedente del helenismo, que a través de la latinización y la cristianización había llegado a las nuevas lenguas y sobre todo a nuestra propia lengua materna. El misterio de la lingüística se me reveló con toda su fuerza en Hegel. Esto produjo su efecto precisamente junto al radicalismo revolucionario y violento del trato heideggeriano con la lengua. Al profano puede sonarle extraño, porque no sabe cuánto habla con Hegel cuando dice, por ejemplo: «En y de por sí, la cuestión es ésta o aquélla.» Lo mismo es cierto sobre la herencia de Lutero y de la mística alemana, así como del espíritu de

la poesía alemana, que Hegel introdujo en su interpretación filosófica de la tradición. No veo, pues, como un reproche lo que me dicen una y otra vez desde muchos lados, incluido el propio Heidegger, que en mis trabajos no me he separado nunca del todo del mundo lingüístico del idealismo alemán. Lo que he sentido vivo debe permanecer también vivo en mis propios ensayos intelectuales.

Y ahora Platón, el maestro de todos los que no pueden apartar de sí la filosofía como tarea. Cuando intentamos ver en su conjunto la historia espiritual de nuestra cultura y consideramos sobre todo a la ciencia que se atrevió a dar sus primeros pasos entre los griegos para realizar en la época moderna tantos progresos diferentes y de éxito tan imprevisto, nos preguntamos cómo puede Platón ser maestro de todos nosotros. Ante el gran telón de fondo de la historia de la herencia cristiana de la Antigüedad y su transformación en el pensamiento actual, parece un verdadero milagro que este pensador y poeta nos hable desde tan cerca, como saben hablarnos las grandes obras de arte de todos los tiempos. ¿Qué le presta la inmortalidad intemporal del gran arte creador? Y, sin embargo, seguimos una conversación de Sócrates con un joven o un anciano cualquiera y oímos cómo frustra sus pretensiones de naturalidad, cómo le pone en ridículo ante sí mismo y cómo, desde la comunidad que establece entre sí mismo y los otros, conjura las grandes visiones en las que el orden del universo, el orden de la sociedad y el orden del alma se funden hasta formar un orden único y magnífico. Cómo no deberíamos sentirnos llamados continuamente, en nuestra tensa, fragmentaria y amenazada situación mundial, a hacer nuestra la gran tarea de comprender esta visión y de establecer una connivencia con este maestro extraordinario y único.

La misión de la filosofía

Un octogenario no debería presentarse dando la impresión de hablar demasiado de sí mismo. Nada hay tan original en un anciano como ser todavía contemporáneo y haber conocido en persona a hombres como Gerhart Hauptmann y Stefan George, Paul Natorp y Rabindranath Tagore, Husserl y Scheler, Ortega y Gasset y Cassirer. Intentaré describir cómo alguien como yo —no necesariamente yo mismo— echó raíces en la filosofía académica de nuestro siglo. Cuando me doctoré como alumno de Paul Natorp en 1922, un jovencito inmaduro, no era ni mucho menos un talento precoz, sino un buen estudiante de la filosofía neokantiana, predominante a la sazón, aunque ya se encaminaba hacia su disolución espontánea. Richard Hönigswald me había introducido en este pensamiento y Nicolai Hartmann, influido por Scheler, empezó a extraviarme en él, llevado más que nada por un sentimiento de camaradería. En realidad, sin embargo, el lector de Kierkegaard y Dostoyevski que era yo estaba lleno de un profundo escepticismo hacia toda la problemática filosófica, también hacia el llamado sistema de los problemas.

Así pues, la radical destrucción del conceptualismo tradicional greco-latino que Heidegger exponía con impetuosidad encontró en mí una resonancia bien dispuesta, que se fortaleció considerablemente bajo la poderosa influencia de Wilhelm Dilthey. A través de él me llegó la herencia de las ciencias filosóficas románticas. Esta herencia fue efectiva sobre todo a través de la filosofía del espíritu de Hegel, pero todavía me marcó más escuchar continuamente la voz de la poesía: la de

Jean Paul y Hölderlin, Stefan George y Rainer Maria Rilke. Cuando más tarde Heidegger se apartó de la trascendental representación de sí mismo y del apasionamiento existencial de «ser y tiempo» y empezó a reflexionar sobre las visiones hölderlinianas, lo sentí casi como una legitimación tardía.

Entretanto yo había recuperado el estudio de la filosofía clásica, que se me hizo indispensable, y mirar atrás me condujo al pensamiento antiguo, en gran parte como una rebelión consciente contra la barbarie demagógica que había irrumpido en la cultura alemana. A la sazón aún no existía nada parecido al predominio de la conciencia individual y a pesar de ello todo el universo de la naturaleza y del alma se abría ante quien miraba y buscaba. El hecho de que el pensamiento posterior de Heidegger —de nuevo con el incomparable radicalismo que le distinguía— volviera al logocentrismo de los griegos y descubriera en él el inicio del pensamiento subjetivo de la época moderna, no pudo impedir que la filosofía griega en su conjunto, y no sólo de la de los presocráticos, ejerciera su fascinación sobre mí.

No fue por casualidad que yo iniciara en 1928 mi actividad pedagógica con una conferencia inaugural sobre el papel de la amistad en la ética filosófica. El hecho de que no son frases, ni la afirmación incontestable, ni la réplica victoriosa lo que garantiza la verdad, sino que se trata de otra especie de confirmación que no es posible para el individuo, me indicó mi trabajo de no tanto reconocer en los otros las propias fronteras como rebasarlas unos pasos. Lo que importaba era poder estar equivocado. Incluso el consuelo del pensamiento de estar siempre equivocado ante Dios, proclamado por Kierkegaard, no me resultaba del todo incomprensible. ¡Y qué era en todas partes lo Otro! ¿Quién soy yo y quién eres tú? En lo sucesivo intenté dominar con el pensamiento la cuestión de que esta pregunta no se contesta nunca y es, sin embargo, como pregunta, su propia respuesta. Así aprendí que cada experiencia del arte nos quita la razón y nos la da. Así aprendí, mucho

más que cualquier otra idea filosófica, que el diálogo platónico nos enseña que no es otro sino uno mismo a quien cuestionamos a través de los otros. Sí, incluso de Aristóteles, el creador de la lógica, aprendí, después de que Heidegger me hubiese introducido, que no cuenta ningún pensamiento que no reconozca sus propios límites y que no sirve ningún *logo* ni ninguna lógica que no sea llevada por ningún *ethos*. *Ethos*, no es, sin embargo, nada alto y sublime, sino el «ser creado» que uno es y que no puede hacer, aunque haya sido el propio hacer, dejar y omitir lo que le ha hecho a uno como es.

Me podría preguntar si he aprendido suficiente lógica y suficiente Kant. Pero el hecho de que la sabiduría humana, transmitida oralmente a través de la retórica y la poesía, hubiese perdido sin motivo su validez dentro de la cultura científica moderna y hubiera que restituírsela me condujo de Platón a Aristóteles y de Vico a Herder hasta Hegel y la hermenéutica. ¿Quién no hace de su debilidad una virtud? Sin duda fue mi virtud y mi debilidad tener que defender al Otro y su derecho. Me remití gustosamente a la frase de Leibnitz: «Apruebo casi todo lo que leo.» Sabiendo también que lo había dicho un sintetizador genial cuya penetrante inteligencia sabía indicar su lugar a todos y que en mí era más una debilidad que una fuerza semejante; era, en cualquier caso, un antídoto contra el enraizado dogmatismo de los llamados filósofos. Tal vez debería llamarme a mí mismo un filósofo, no en el estricto sentido de este grupo científico (de cuyas virtudes y habilidades sólo participaba de refilón), sino en el sentido más amplio del amor a los *logoi* que se revelan en la conversación y la réplica, en preguntas y respuestas y en la larga resonancia de lo evidente y significativo.

No creo que semejante diálogo continuado con la tradición de nuestro pensamiento debilite el ímpetu mental que recibí a través de Heidegger y que me indicó el camino. El regreso al relativismo sólo puede proceder de un modo de pensar que desconozca la irrevocabilidad del cambio operado en el

pensamiento con la aparición de la conciencia histórica. Por mucho que admiremos la fuerza sintética con que Hegel equilibró la marcha del espíritu a través del tiempo con la lógica del pensamiento y el pensamiento de la lógica, también para él reza: «Los pies de quienes nos llevarán afuera ya están en el umbral...»

Ciertamente, para mí no fue tanto Nietzsche, cuya visión del auge del nuevo e inquietante huésped, el nihilismo, se acredita cada día más, lo que me desafió, sino mucho más la manera académica con que Wilhelm Dilthey intentó dar cuenta de la filosofía y la ciencia, la historia y la vida. Leo Strauss, que lo notó por casualidad, tiene toda la razón en esto. Pero fue el radicalismo con que Heidegger convirtió en tema filosófico la temporalidad e historicidad del ser y con que trató a la vez la destrucción del subjetivismo de la época moderna lo que me invitó a la crítica del *Positivismo y psicologismo* de Dilthey, incitándome al mismo tiempo a una conciencia incrementada en el trato hermenéutico con el pasado y en especial con la filosofía griega. Que Platón fue más que el precursor de la «ontoteològía» aristotélica que Heidegger veía en él fue siempre una certeza para mí, e igualmente que la «disponibilidad» no podía describir del mismo modo la ciencia moderna y su ideal de objetividad y por el otro lado el pensamiento antiguo en su entrega a la *theoria*. Así que me avine bien con el Heidegger tardío, preguntando por la verdad en el arte pero dejando una especie de opción para la «Antigüedad» en general. Porque todo su pensamiento, no sólo el de los presocráticos, no estaba dominado todavía por la superioridad de la conciencia individual ni determinado por la preocupación de la cognición reconocida (Heidegger).

Esto no podía ser un regreso a los griegos. Aun en el caso de que, como en la querella de los *anciens* y los *modernes*, uno pudiera dudar sobre la superioridad de los modernos, el fin de la querella se produjo con la aparición de la conciencia histórica. Pero esto no es por sí mismo objeto de una elección.

En realidad el hecho de la propia querella significó que los modernos ya no se reconocían en el modelo de la Antigüedad y se pusieron a la defensiva contra la inaccesibilidad de este modelo. Esto en sí ya significó la ruptura con el ideal humanista de la *imitatio* y la liberación del dogma de la inaccesibilidad del modelo clásico. Así pues, fue cuestión de percibir la propia presencia en la ejemplaridad de los antiguos. Esto, no obstante, requirió a la larga apartar la conciencia histórica de la presión del ideal objetivista de la ciencia moderna y desarrollarla como una conciencia hermenéutica que permitiera al mismo tiempo distancia y penetración. La historia no es entonces tanto objeto de una ciencia, sino que más bien la ciencia es una parte de nuestro talento. A esta tarea dediqué *Verdad y método*, una recopilación de largos ensayos que terminé a los sesenta años y que apareció como libro en 1960.

Pero dos cosas ocupaban ya entonces el primer plano de mi trabajo y han seguido ocupándolo después: Platón, a quien dediqué mi primer libro, *Ética dialéctica de Platón* (aparecido en 1931), y cincuenta años más tarde, junto a varios de menor tamaño, la gran disertación académica «La idea del bien...» (Academia de las Ciencias de Heidelberg, 1978). La segunda era el arte. Una y otra vez me asalta la tentación de comentar textos poéticos, sin descuidar el trabajo filosófico y el saber del oficio, sólo con la pretensión de volver, después de todos los aleccionadores rodeos, al único camino que conduce a escuchar la palabra poética.

Aquí el modelo de la comprensión dialogística, que yo había elaborado como el fenómeno primario del habla, pareció apartarse formalmente de la inasequible altura de la lengua elevada a texto poético. ¿O es siempre cualquier trato con la poesía un diálogo, un intercambio de palabras y réplicas, incluso una conversación infinita? Desde entonces he dedicado muchos ensayos a la reflexión sobre las particularidades de una hermenéutica de la literatura, entre ellos mi pequeño libro de Celan *(¿Quién soy yo y quién eres tú?)*.

Al final me vi, con mi confesión fundamental de los propios límites y la supremacía del diálogo en el proceso de la verdad, enfrentado a una prueba peculiar. La preocupación sociocientífica y socio-política de nuestra época me involucró en algunas discusiones. La fecundidad de estos diálogos consiste para mí en que me plantearon problemas que no pertenecen a mi propio ámbito de competencia científica. Siempre he considerado un axioma que la teoría hermenéutica sólo debe surgir de la práctica hermenéutica. Sin embargo, la confrontación con interlocutores de otra competencia, como la publicada discusión con Habermas sobre hermenéutica y crítica ideológica, significó una ampliación de mi horizonte que debo agradecer. Me confirmó en seguida mi propio punto, que la conversación razonable bajo la condición de una buena voluntad mutua siempre tiene sentido.

Está en la naturaleza de la cuestión y es al fin la propia cuestión que semejante posición hermenéutica no sea en realidad una posición, sino que se exponga a una multiplicidad de confrontaciones que la determinan.

Soy ciertamente consciente, y esto empezó muy pronto, cuando leí a Kierkegaard y entonces me apropié del Hegel más vivo, de que pertenezco a fin de cuentas a la gran línea de críticos del idealismo que precisamente en nuestra juventud hicieron suya la empresa de Kierkegaard bajo el nombre de filosofía existencialista. Tampoco me hago la ilusión de haber sabido recibir plenamente los impulsos procedentes de Heidegger, ¿quién ha sabido hacerlo? No obstante, me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.

Nota bibliográfica

Los ensayos que componen el presente libro se publicaron independientemente donde se indica a continuación:

Die Vielfalt Europas - Erbe und Zukunft (La diversidad de Europa. Herencia y futuro). Separata de la Fundación Robert Bosch, Stuttgart, 1985.

Die Zukunft der europaïschen Geisteswissenschaften (El futuro de las ciencias europeas). Publicado en: F. König y K. Raher (comp.), *Europa - Horizonte der Hoffnung*, Graz/Viena/Colonia, 1983, pp. 243-261.

Ende der Kunst? (¿El fin del arte?) Publicado en: H. Friedrich (comp.), *Ende der Kunst - Zukunft der Kunst*, Munich/Berlín, 1985, pp. 16-33.

Das Faktum der Wissenschaft (El hecho de la ciencia). Publicado en: Actas de la Sociedad Científica de Marburgo 88/1, Marburgo, 1967, pp. 11-20.

«*Bürger zweier Welten*» («Ciudadanos de dos mundos»). Publicado en K. Michalski (comp.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Conversaciones de Castelgandolfo, 1983, Stuttgart, 1985, pp. 185-199.

Die anthropologischen Grundlagen der Freihert des Menschen (Las bases antropológicas de la libertad del ser humano). Publicado en: Premio Hanns Martin Schleyer 1986 y 1987. Colonia, 1987, pp. 53-62.

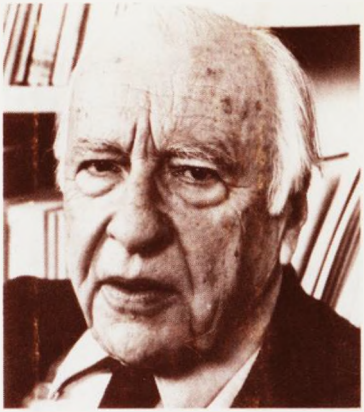
Die Grenzen des Experten (Los límites del experto). Inédito.

Von Lehrenden und Lernenden (Sobre los que enseñan y los que

aprenden). Publicado en: *Rhein-Neckar Zeitung* del 19/20-VII-1986.

Die Aufgabe der Philosophie (La misión de la filosofía). Publicado en: *Neue Zürcher Zeitung* del 4-II-1983.

ediciones península



Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer (Marburg, 1900), discípulo y amigo de Heidegger, es el más relevante filósofo alemán de nuestros días. Su obra capital es *Wahrheit und Methode* (1960), pero también es autor de numerosos ensayos de historia de la filosofía, de estética y de filosofía de la historia, entre los que destaca su último libro *Das Erbe Europas* (1989).

En *La herencia de Europa* Gadamer habla de la relación entre las ciencias naturales y la filosofía, del fin del arte, de las raíces antropológicas de la libertad humana. Una brillante contribución al pensamiento contemporáneo.

9 788429 730616